

The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS



LES ORIGINES DE L'EUCCHARISTIE
SACREMENT ET SACRIFICE

Les Origines de l'Eucharistie

Sacrement et Sacrifice

PAR

WERNER GOOSSENS

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

GEMBOUX

J. DUCULOT, ÉDITEUR
RUE LÉOPOLD

PARIS

G. BEAUCHESNE, ÉDITEUR
RUE DE RENNES, 117

1931

BX221
.G65



Exchange Diss.

NOV 12 1931

EXCELLENTISSIMO . REVERENDISSIMO . DOMINO
DOMINO

HONORATO . COPPIETERS

EPISCOPO . GANDAVENSI

CANONICO . HONOR. . ECCLESIAE . CATHEDR. . HARLEMENSIS

DOCTORI . AC . MAGISTRO . SACRAE . THEOL.

LINGUARUM . SEMITICARUM . DOCTORI . HONORIS . CAUSA

ALMAE . UNIVERSITATIS . CATHOLICAE . LOVANIENSIS

PROFESS. . AD . HONORES

ORDINIS . LEOPOLDINI . DECURIONI

DOCTRINA . FIDE . CARITATE . SPECTATISSIMO

IN . TESTIMONIUM . FILIALIS . AMORIS

ET . OBSEQUII

EXCELLENTISSIMO . REVERENDISSIMO . DOMINO
DOMINO

PAULINO . LADEUZE

EPISCOPO . TIBERIENSI

PRAEL. . PROTONOT. . APOST. . AD . INSTAR . PARTIC.

CANONICO . HONOR. . ECCLES. . CATHEDR. . TORNAC.

DOCTORI . ET . MAGISTRO . SACRAE . THEOLOG.

MAGNAE . CRUCIS . DUCI . IN . ORDINE . CORONAE

CLARISS. . PRAEF. . ORDIN. . LEOPOLD.

DECUR. . LEG. . HONOR.

CLARISS. . PRAEFECT. . ORD. . CORON. . ITAL.

ET . ORDIN. . NILI

CLARISS. . COMMEND. . PHALER. . ORDIN. . ISAB. . CATH.

CLARISS. . PRAEF. . ORDIN. . PHOENIC.

SODALI . ACAD. . REG. . BELG.

SODALI . ADI. . ACAD. . INSCRIPT. . ET . LITT. . PARIS.

SODALI . HON. . CAUSA . ACAD. . REG. . ARCH. . BELG.

ACAD. . LITT. . ET . SCIENT. . NEAP.

ET . ACAD. . SCIENT. . LITT. . ET . ART. . CLARAMONT.

RECTORI . MAGNIFICO . UNIVERSITATIS . CATHOLICAE

ET

VIRO . EXIMIO . DOCTISSIMO

IOSEPHO . COPPENS

DOCTORI . ET . MAGISTRO . SACRAE . THEOL.

PRAESIDI . COLLEGII . PAPAE . HADRIANI . SEXTI

SACRAE . SCRIPTURAE . ET . HIST. . RELIGIONUM

ANTECESSORI . PERITISSIMO

SUORUM . STUDIORUM . MODERATORI

HAS . QUALESQUMQUE . LABORIS . SUI . PRIMITIAS

D. D. D.

AUCTOR

INTRODUCTION

L'Église enseigne que Jésus a institué l'eucharistie comme le sacrement de la présence réelle de son corps et de son sang, comme le rite commémoratif de sa passion et comme le véritable sacrifice de la nouvelle alliance. L'exégèse catholique retrouve cet enseignement dans les textes du Nouveau Testament qui traitent de l'eucharistie, en particulier dans les récits de la dernière cène, auxquels elle attribue une valeur historique absolue.

Au XI^e siècle l'enseignement de l'Église a rencontré une première grande opposition, quand Bérenger de Tours rejeta le dogme de la présence réelle. Plus tard les chefs de la Réforme : Luther, Calvin et Zwingli, multiplièrent les négations. Enfin, depuis l'avènement des études historiques, tous les aspects de la doctrine traditionnelle sont mis en question ou rejetés. Les travaux de critique furent très nombreux au cours du siècle passé (1). Vers la fin du siècle une certaine accalmie se produisit, mais elle fut de courte durée. En 1891, le travail de A. Harnack, *Brot und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin* (2), marqua le début d'une série nouvelle de controverses, auxquelles ont été mêlés les critiques les plus en vue : Weizsäcker, Jülicher, Spitta, Haupt, H. J. Holtzmann, R. A. Hoffmann, Eichhorn, Schweitzer, J. Hoffman, Heitmüller, Goetz, Andersen, O. Holtzmann, Seeberg, Loisy, Réville, Goguel, Dibelius, Clemen, Wetter, R. Eisler, G. Kittel, Lietzmann et Völker. Ces controverses, dont notre ouvrage voudrait faire l'exposé et l'examen, portent avant tout sur les origines des

(1) Voir H. SCHULTZ, *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, Gotha, 1886; A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. I : *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue, 1901.

(2) Publié dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891.

principaux aspects de l'eucharistie, c'est-à-dire, sur l'eucharistie considérée comme sacrement, sacrifice et mystère cultuel.

Il ne manquera pas d'utilité de circonscrire, au seuil même de notre travail, le problème et de déterminer le sens exact des termes *sacrement*, *sacrifice* et *mystère*, appliqués à l'eucharistie. Le terme *sacrement*, dont l'évolution sémantique est complexe (1), possède dans le vocabulaire de la théologie catholique un sens bien défini ; il signifie un rite symbolique doué d'une efficacité surnaturelle. En tant que rite symbolique, le sacrement oriente la pensée vers une réalité transcendante. Mais le signe sensible qui nourrit la foi du croyant n'est sacrement que dans la mesure où il possède une efficacité surnaturelle et opère, par une causalité propre, la réalité qu'il exprime. Pour préciser la nature de cette causalité, les théologiens affirment que les sacrements produisent leur effet *ex opere operato*, c'est-à-dire en vertu du rite accompli. Les dispositions subjectives, requises tant des fidèles qui reçoivent que des ministres qui confèrent les sacrements, n'exercent aucune causalité propre mais conditionnent seulement l'exercice de l'efficacité sacramentelle.

Le sens de symbole surnaturellement efficace, les auteurs non catholiques l'accordent eux aussi au terme sacrement (2), mais il n'est pas rare qu'ils confondent sacrement et rite magique ou du moins leur mode d'opération. C'est négliger les différences profondes, différences d'objet et d'inspiration qui, du seul point de vue de l'histoire descriptive des religions, séparent les pratiques de magie de la causalité sacramentelle. Dans les rites sacramentels l'efficacité est censée dérivée tout entière d'une institution divine ; elle s'exerce dépendamment de la vo-

(1) Cf. É. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, dans *Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, fasc. 30, Louvain, 1911, p. 6-96 ; J. DE GHELLINCK, É. DE BACKER, J. POUKENS, G. LEBACQ, *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*, t. I : *Les Anténicéens*, dans *Université catholique et Collèges théologiques O. P. et S. J. de Louvain. Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents*, fasc. 3, Louvain, 1924 ; H. VON SODEN, *MYSTHION und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1911, t. XII, p. 188-227.

(2) Cf. p. ex. R. WILL, *Le Culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*, t. I : *Le caractère religieux du culte*, dans les *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, t. X, Strasbourg, 1925, p. 150.

lonté souveraine de Dieu et en conformité avec elle, et elle vise un but proprement religieux : l'honneur divin ou la sanctification des fidèles ; enfin, elle requiert toujours certaines conditions morales. Dans la magie, au contraire, les rites sont censés tenir d'eux-mêmes un pouvoir contraignant, opérer indépendamment ou même à l'encontre de la volonté divine ; de plus ils tendent à satisfaire les instincts les moins élevés de domination et de jouissance, et n'exigent des bénéficiaires qu'une confiance aveugle dans le magicien et une générosité à son égard proportionnée à ses services.

Appliquée à l'eucharistie, la notion de sacrement implique non seulement l'idée d'un aliment et d'un breuvage surnaturels, mais encore celle de la présence réelle du Seigneur : le pain et le vin ne signifient pas uniquement, ils sont en réalité le corps et le sang de Jésus.

La notion de *sacrifice* est plus difficile à préciser ; elle divise aussi bien les théologiens que les historiens des religions. La méthode à suivre pour la déterminer fournit elle-même matière à controverse. La notion de sacrifice sera-t-elle construite à priori, c'est-à-dire déduite des exigences de la vertu naturelle de religion ? Sera-t-elle au contraire obtenue par voie d'induction ? Et, dans l'affirmative, l'examen portera-t-il sur tous les sacrifices connus, ou seulement sur la catégorie la plus importante, les sacrifices de l'ancienne Loi, ou même sur un seul sacrifice, éminent entre tous, celui de la croix ? Deux aspects du problème sont particulièrement discutés. Le premier se rapporte à la nécessité du caractère rituel. M. Lepin (1) par exemple distingue le sacrifice personnel ou direct et le sacrifice rituel ou symbolique comme deux espèces véritables quoique d'inégale valeur, tandis que d'autres auteurs, tels M. de la Taille (2) et F. de Lanversin (3), estiment que dans tout sacrifice entendu au sens propre, l'oblation rituelle est de rigueur.

(1) *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926, p. 737-740. — La nécessité du caractère rituel est rejetée également par AL. JANSSENS, *De heilige eucharistie*, t. I : *De hoofdlijnen der eucharistische theologie*, dans les *Leerboeken der dogmatica en der apologetica*, t. VIII, Bruxelles, 1929.

(2) *Mysterium Fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 2^e édit., Paris, 1924, p. 4-29.

(3) *Esquisse d'une synthèse du sacrifice*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1927, t. XVII, p. 202-204.

Le deuxième aspect du problème concerne la nécessité d'une destruction non seulement dans le sacrifice expiatoire, mais aussi dans le sacrifice en général (1). Toutefois, malgré toutes les controverses, les théologiens sont d'accord pour voir dans le sacrifice une oblation présentée à Dieu et inspirée par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard du souverain Maître. Ce sentiment de dépendance n'est pas nécessairement explicite, mais il peut être impliqué dans un élan de gratitude, dans une attente confiante de nouveaux bienfaits ou dans un désir sincère d'expiation des offenses commises à l'égard de la divinité.

Parmi les ethnologues et les historiens des religions les divergences de vues sur l'origine et l'évolution du sacrifice sont bien plus accusées (2). La confusion provient de l'emploi d'une méthode subjective, inspirée des postulats de l'évolutionisme religieux, dont seuls, jusqu'à présent, les ouvrages de l'école de l'histoire culturelle ont su se dégager. Les vues de cette école touchant le sacrifice ont été exposées à plus d'une reprise par W. Schmidt, et elles confirment l'opinion d'après laquelle le sacrifice consiste essentiellement dans une offrande inspirée par le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de la divinité. En quête d'une notion *minima* du sacrifice, c'est à cette définition que nous sommes autorisé à nous arrêter.

Pris dans le sens particulier envisagé par les historiens des religions, le troisième terme que nous avons à expliquer, *mystère*, n'est pas encore reçu dans le vocabulaire théologique. Il désigne un type cultuel déterminé, représenté surtout dans certains cultes syncrétistes de l'époque hellénistique : cultes de Dionysos, d'Orphée, de Déméter, de Mithra, de Cybèle et d'Attis, d'Isis et d'Osiris. R. Will (3) présente comme suit la conception religieuse du mystère : « A l'arrière-plan s'estompe le mythe du dieu mourant et ressuscitant. Ce mythe est appelé à devenir une réalité vivante par l'union mystique du dieu et de l'homme. Cette union est censée s'opérer soit par une incarnation du

(1) Cf. H. LAMIROY, *De essentia SS. Missae sacrificii*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae*, II^e sér., t. VII, Louvain, 1919, p. 79 et suiv.

(2) Un excellent aperçu de ces hypothèses est donné par W. SCHMIDT, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, Mödling, 1922, p. 5-13 ; *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg*, 6-14 sept., 1922, Enghien, 1923, p. 229-231.

(3) *Op. cit.*, p. 125.

Dieu dans l'homme, soit par l'apothéose de l'homme qui y acquiert la gnose, la toute-puissance, la joie dionysiaque et la nature divine. » L'union est réalisée par un ensemble de rites qui constituent un drame et reproduisent le mythe religieux. Will (1) attribue trois caractères aux mystères cultuels ainsi précisés : d'abord ils s'efforcent de figurer et de réaliser l'union mystique ; ensuite, ils revêtent un caractère ésotérique, et servent à des fins d'initiation ; enfin, ils ont une tendance à spiritualiser les rites (2). D'une manière plus concise mais plus exacte le mystère est également défini : une action cultuelle, qui rend présente dans un ensemble de rites une économie de salut ; en accomplissant les rites les croyants participent à cette économie et opèrent ainsi leur salut (3).

Les notions de sacrement, sacrifice et mystère ainsi déterminées, l'objet de notre dissertation apparaît circonscrit. Pour la foi de l'Église et pour la théologie catholique le caractère sacramental, qui implique l'idée de la présence réelle du Seigneur, et le caractère sacrificiel sont les deux aspects les plus importants de l'eucharistie et remontent à une institution de Jésus. Ces affirmations se justifient-elles au regard de l'histoire ? L'eucharistie, considérée en tant que sacrement et sacrifice, a-t-elle pour auteur Jésus ?

De plus nous devons nous demander si dans les sources les plus anciennes l'eucharistie apparaît également comme un rite de mystère (4). L'eucharistie en effet se présente comme le rite commémoratif de la mort de Jésus, et d'autre part les mystères cultuels furent répandus dans le milieu où le christianisme prit naissance. Bref, nous aurons à examiner si l'eucharistie se

(1) *Op. cit.*, p. 125-139.

(2) Sur la notion du mystère cultuel, cf. aussi : S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity. A Study in the Religious Background of Early Christianity*, Londres, 1925, p. 39-75 ; U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, dans la *Biblioteca di cultura religiosa*, t. III, Città di Castello, 1922, p. 1-41 ; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1^{re} édit., Paris, 1919, p. 12-13 ; R. PETTAZZONI, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, dans la *Storia delle religioni*, t. VII, Bologne, 1924, p. 282-322.

(3) O. CASEL, *Mysterienfrömmigkeit*, dans la *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1927, t. IV, p. 104.

(4) Au cours de notre travail nous nous permettrons de parler de piété « mystérique ». On voudra bien excuser ce néologisme. R. WILL (*op. cit.*, p. 82, note 1) observe à juste titre que le terme « mystique » affecte déjà plus de significations qu'il ne peut en supporter. Avec lui nous entendrons par « mystérique » tout ce qui se rapporte au type cultuel du mystère.

présente dès les origines comme un sacrement, un sacrifice et un mystère, et quelles sont les sources des trois aspects rituels de l'eucharistie chrétienne. Remontent-ils au Seigneur lui-même, aux apôtres ou à la piété synchrétiste des milieux gréco-romains dans lesquels le christianisme naissant se répandit avec le plus de succès ?

En terminant cette dissertation, ce nous est un devoir bien agréable de remercier les maîtres éminents de la Faculté de théologie qui nous ont initié à leurs méthodes et nous ont formé aux études. Nous remercions particulièrement Monsieur le chanoine C. Van Crombrugghe, notre ancien professeur, qui nous indiqua le sujet de notre travail, nous guida pendant un an dans nos recherches et ne cessa de nous aider par ses suggestions et de nous encourager par sa bienveillance. Monsieur le chanoine J. Lebon, à qui nous devons tant d'indications précieuses, Messieurs les chanoines J. Forget et J. Vander Vorst, correcteurs de notre travail, ont également droit à notre sincère gratitude.

Notre reconnaissance va tout spécialement à Monsieur l'abbé J. Coppens. Si nous avons pu mener notre tâche à bonne fin, c'est avant tout à son dévouement, à sa connaissance du milieu néo-testamentaire, à ses nombreuses études relatives aux origines chrétiennes et, en particulier, à l'eucharistie que nous le devons. Parmi tant de marques de sa bonté à notre égard il en est une dont nous garderons toujours un souvenir très vif. Lorsque, pour des raisons de santé, il nous devint impossible d'assurer nous-même la publication de notre dissertation, il n'a pas hésité à assumer cette charge malgré les occupations que lui donnent ses fonctions de professeur et de président du Collège du Pape Adrien VI. Qu'il veuille agréer la dédicace de notre travail comme un témoignage de notre respectueuse affection.

Nous remercions enfin Monsieur l'abbé F. Vercruyssen, supérieur du Petit Séminaire de Saint-Nicolas (Waes) et Monsieur l'abbé F. Blaton, professeur au Grand Séminaire de Gand, qui ont bien voulu nous aider à revoir le texte de notre ouvrage.

Louvain, en la Fête de la Pentecôte, 24 mai 1931.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Nous avons groupé dans cette liste les principaux ouvrages ou articles qui traitent *ex professo* de l'eucharistie.

- ALLO, E.-B., *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1921, t. XXX, p. 321-343.
- ANDERSEN, A., *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904.
- BARBIER, H., *Essai historique sur la signification primitive de la sainte cène*, Paris, 1911.
- BAREILLE, G., *Eucharistie d'après les Pères*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1121-1183.
- BATIFFOL, P., *Agapes*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 551-556.
- *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série. L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 1^e édit. Paris, 1905 ; 8^e édit., Paris, 1920.
- BAUMGARTNER, E., *Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literarhistorische Untersuchung*, Solothurn, 1909.
- BAUMSTARK, A., *Die Messe im Morgenland*, Kempten et Munich, 1906.
- BERNING, W., *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des Neuen Testaments kritisch untersucht*, Munster-en-W., 1901.
- BOUR, R.-S., *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1183-1209.
- BOX, G. H., *The Jewish Antecedents of the Eucharist*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. III, 1902, p. 257-369.
- BRICOUT, J., *L'existence et la signification de l'agape*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 361-396.
- BRILIOTH, Y. - HEBERT, A. G., *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic*, Londres, 1930.
- BRINKTRINE, J., *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung*, dans les *Freiburger theologische Studien*, fasc. 21, Fribourg-en-Br., 1918.
- BURKITT, F. C., *The last Supper and the Pascal Meal*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XVII, 1915-1916, p. 291-297.
- CABROL, F., *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, 1^e partie, col. 686-692.

- *La messe dans la liturgie*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1346-1403.
- CASEL, O., *Messe* : I. *Geschichtlich und liturgisch*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. III, col. 2135-2140.
- *Das Gedächtnis des Herrn in den altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, dans *Ecclesia Orans*, t. IX, 3^e-5^e édit., Fribourg-en-Br., 1923.
- *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, dans *Mysterium. Gesam-melte Arbeiten Laacher Mönche*, I. Folge, Munster-en-W., 1926, p. 29-52.
- *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, Munster-en-W., 1927, p. 113-204.
- *Mysterienfrömmigkeit*, dans la *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1927, t. IV, p. 101-107.
- *Mysteriengegenwart*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, Munster-en-W., 1929, p. 145-224.
- CAVALLERA, F., *L'interprétation du chapitre VI de Saint-Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 687-709.
- CHWOLSON, D., *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis nebst Schlusswort und Anhang. Ansat-tischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthal-tend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers*, Leipzig, 1908.
- COPPENS, J., *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans les *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. V, Louvain, 1927, p. 99-123.
- *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande. Origines et développe-ment* dans les *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. VI, Louvain, 1928, p. 185-196.
- *Le mystère eucharistique et les mystères païens. — Le canon de la sainte messe est-il une « célébration de mystère » ?* dans les *Cours et confé-rences des semaines Liturgiques*, t. VII, Louvain, 1929, p. 111-134.
- *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, dans les *Ephemerides theologicæ lovanienses*, 1931, t. VIII, p. 238-248.
- COULANGE, L., *La messe*, dans *Christianisme*, fasc. 24, Paris, 1927.
- CREMER, A. H., *Abendmahl. I. Schriftlehre*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. I, p. 32-38.
- D'ALÈS, A., *Prima lineamenta tractatus dogmatici de sanctissima eucha-ristia*, Paris, 1929.
- *Eucharistie*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1930.
- DALMAN, G., *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig, 1922 ; *Ergän-zungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1929.
- DE GHELLINCK, J., *Eucharistie au XII^e siècle en Occident*, dans le *Dic-tionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1233-1302.

- DE LA TAILLE, M., *Mysterium fidei. De augussstimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 2^e édit., Paris, 1924.
- DIBELIUS, F., *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911.
- DOELGER, F.-J., IXΘΥΣ, t. I : *Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit*, 2^e édit., Munster-en-W., 1928 ; t. II : *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Textband, Munster-en-W., 1922 ; t. III : *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Tafeln, Munster-en-W., 1922 ; t. IV : *Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst*, Tafeln, Munster-en-W., 1927.
- DORSCH, E., *Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über Mensa und Confessio*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXII, p. 307-352.
- *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr*, Innsbruck, 1909.
- *Aphorismen und Erwägungen des vorirenäischen Opferbegriffes*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 71-117 ; 307-347.
- DREWS, P., *Messe. II. Liturgisch*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. XII, p. 697-723.
- EICHHORN, A., *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans les *Hefte zur « Christlichen Welt »*, n^o 36, Leipzig, 1898.
- EISLER, R., *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1925, t. XXIV, p. 161-192 ; 1926, t. XXV, p. 5-37.
- ERMONI, V., *L'agape dans l'Église primitive*, dans *Science et Religion*, fasc. 273, 2^e édit., Paris, 1904.
- FRANKLAND, W. B., *The Early Eucharist*, Cambridge, 1902.
- FRISCHKOPF, B., *Die Neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. IX, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1921.
- FUNK, F. X., *Die Abendmahlselemente bei Justin*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1892, t. LXXIV, p. 634-659.
- *L'agape*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, t. IV, p. 5-23.
- *Tertullien et l'agape*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, p. 5-15.
- GARDNER, P., *The Origin of the Lord's Supper*, Londres, 1893.
- GAUDEL, A., *Le sacrifice de la messe dans l'Église latine du IV^e siècle jusqu'à la veille de la Réforme*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 964-1085.
- GAVIN, F., *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928.
- GEISELMANN, J., *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. XV, fasc. 1-3, Paderborn, 1926.
- GODEFROY, L., *Eucharistie d'après le concile de Trente*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1326-1356.

- GOETZ, K. G., *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2^e édit., Leipzig, 1907.
- *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis ? Eine Untersuchung zum Neuen Testament*, dans les *Untersuchungen zum Neuen Testament*, fasc. 8, Leipzig, 1920.
- *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus ?* Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1929, Bâle, 1929.
- GOGUEL, M., *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910.
- *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., II et la tradition historique chez l'apôtre Paul. Observations sur deux théories récentes*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1930, t. X, p. 61-89.
- GRAFE, E., *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier*, dans la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1895, p. 101 et suiv.
- GROTON, W. M., *The Christian Eucharist and the Pagan Cults*, New-York, 1914.
- HANSENS, J. M., *L'agape et l'eucharistie*, dans les *Ephemerides liturgicae*, 1927, t. XLI, p. 525-548 ; 1928, t. XLII, p. 545-574 ; 1929, t. XLIII, p. 177-198 ; 520-529.
- HARNACK, A., *Brod und Wasser : die eucharistische Elemente bei Justin*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891.
- HARRIS, R., *Eucharistic Origins*, Londres, 1927.
- HAUPT, E., *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894.
- HEHN, J., *Die Einsetzung der hl. Eucharistie als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurzburg, 1900.
- HEITMUELLER, W., *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Goettingue, 1903.
- *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, 1^e sér., fasc. 22-23, Tubingue, 1911.
- HOFFMANN, J., *Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung*, Berlin, 1903.
- HOFFMANN, R. A., *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Ein biblisch-theologischer Versuch*, Koenigsberg, 1896.
- HOLTZMANN, O., *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1904, t. V, p. 89-120.
- *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1909, t. X, p. 251-260.
- HUBER, H. H., *Das Herrnmahl im Neuen Testament auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt. Inauguraldissertation der*

theologischen Facultät der Universität Bern zur Erlangung des Lizenziatengrades, Leipzig, 1929.

JANSENS, AL., *De heilige eucharistie*, I : *De hoofdpijnen der eucharistische theologie*, dans les *Leerboeken der dogmatica en der apologetica*, t. VIII, Bruxelles, 1929.

JUELICHER, A., *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theologische Abhandlungen Carl von Weiszäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage 11 December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892, p. 215-250.

JUGIE, M., *La messe en Orient du IV^e au IX^e siècle*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1317-1332.

— *La messe dans l'Église byzantine après le IX^e siècle*, *ibid.*, col. 1332-1346.

KATTENBUSCH, F., *Messe. I. Dogmengeschichtlich*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. XII, p. 664-697.

KEATING, J. F., *The Agapé and the Eucharist in the Early Church. Studies in the History of the Christian Love-Feasts*, Londres, 1901.

KENNETT, R. H., *The Last Supper. Its Significance in the Upper Room*, Cambridge, 1921.

KITTEL, G., *Die Wirkungen des christlichen Abendmahls nach dem Neuen Testament*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1925, t. XCVI-XCVII, p. 215 et suiv.

LADÉUZE, P., *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 339-359.

— *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans la *Revue biblique*, 1904, nouv. sér., t. I, p. 78-81.

— *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique*, Extrait de la *Revue apologetique*, 16 novembre, 1906, Bruxelles, 1906.

LAKE, K., *Eucharist, I : The Eucharist in the New Testament*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. V, p. 540-546.

LAMBERT, J. C., *The Passover and the Lord's Supper*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. IV, 1902-1903, p. 184-193.

LAMIROY, H., *De essentia ss. missae sacrificii*, dans *Universitas catholica lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae*, II^e sér., t. VIII, Louvain, 1919.

LEBRETON, J., *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, 4^e édit., t. I, col. 1548-1585.

LECLERCQ, H., *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1924, t. I, 1^e partie, col. 775-848.

— *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V, 1^e partie, col. 681-686.

LEPIN, M., *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926.

LESÊTRE, H., *Le jour de la dernière cène*, dans la *Revue du clergé français*, 1910, t. LXII, p. 702-710.

LIETZMANN, H., *Abendmahl : IV. Liturgiegeschichtlich*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col., 31-34.

- *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, dans les *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, fasc. 8, Bonn, 1926.
- *Jüdische Passahsitten und der ἀφικόμενος*. Kritische Randnoten zu R. Eislers Aufsatz über «Das letzte Abendmahl», dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1926, t. XXV, p. 1-5.
- LOISY, A., *Les origines de la cène eucharistique*, dans le *Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy*, (*Annales d'histoire du christianisme*), t. I, Paris, 1928, p. 77-95.
- LOOFS, F., *Abendmahl. II. Kirchenlehre*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. I, p. 38-68.
- MANGENOT, E., *Eucharistie du XIII^e au XV^e siècle*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1302-1326.
- *Eucharistie du XVI^e au XX^e siècle*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1356-1368.
- *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LVII, p. 385-412.
- *L'eucharistie dans saint Paul*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XIII, p. 33-48 ; 203-216 ; 253-270.
- MARMORSTEIN, A., *Miscellen. I: Das letzte Abendmahl und der Sederabend*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1926, t. XXV, p. 249-253.
- MERK, A., *Abendmahl*, dans le *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. I, col. 17-19.
- MICHEL, A., *La messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente. Essence et efficacité*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1143-1316.
- MUELLER, FR. S., *Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia Io., 6, 26-27, ipsis verbis an typis ?* dans *Gregorianum*, 1922, t. III, p. 161-177.
- FAIN, J., *Jésus dieu de la Pâque*, dans *Christianisme*, fasc. 37, Paris, 1930.
- PHILIPS, TH., *Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Johannes. Eine exegetische Studie*, Paderborn, 1922.
- RAUSCHEN, G., *Eucharistie und Buss-sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1910.
- RENZ, F., *Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Paderborn, 1892.
- *Die Geschichte der Messopferbegriffs*, Munich, 1901 et 1902.
- RÉVILLE, J., *Les origines de l'Eucharistie. (Messe. — Sainte-Cène)*, Paris, 1908.
- RIETSCHEL, G., (D. E. STAEBELIN †), *Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. XII, p. 68-76.
- RIVIÈRE, J., *La messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 1085-1142.
- RONGY, H., *L'abus des Corinthiens dans la célébration de l'eucharistie*, dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, 1929, t. XX, p. 277-293.

erley, Jewish
Kronung
Liturgie

- *Pas d'agape dans l'exégèse latine de I Cor.*, XI, 20-34, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1929, t. I, p. 421-434.
- RUCH, C., *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 989-1121.
- *Messe d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, col. 795-863.
- *La messe d'après les Pères jusqu'à saint Cyprien*, *ibid.*, col., 864-964.
- *L'eucharistie et les mystères païens*, dans la *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa*, IV Sessione, Milan, 17-25 Sept. 1925, Paris, 1926, p. 319-335.
- SCHAEFER, R., *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen untersucht*, Gutersloh, 1897.
- SCHAUMBERGER, J., *Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker* dans *Biblica*, 1928, t. IX, p. 57-77.
- SCHIEWILER, A., *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. III, fasc. 4, Mayence, 1903.
- SCHERMANN, TH., *Das «Brotbrechen» im Urchristentum*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, p. 33-52 ; 162-183.
- SCHMIDT, K. L., *Abendmahl im neuen Testament*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 6-16.
- *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ). *Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig et Erlangen, 1913.
- SCHMIEDEL, P. W., *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahles*, dans les *Protestantische Monatshefte*, 1899, t. III, p. 125 et suiv.
- SCHMITT, V., *Die Verheissung der Eucharistie im Johannesevangelium bei den Vätern*, t. I, Wurzbourg, 1900.
- *Die Verheissung der Eucharistie* (IOH. VI) *bei den Antiochenern, Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomos*, Wurzbourg, 1903.
- SCHOUSBOE, J., *La messe la plus ancienne. Recherches sur l'origine du christianisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1927, t. XCVI, p. 193-256.
- SCHULTZ, H., *Zur Lehre vom heiligen Abendmahl*, Gotha, 1886.
- SCHULTZEN, F., *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Goettingue, 1895.
- SCHWEITZER, A., *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. 1 : *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlicher Forschung des 19 Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue et Leipzig, 1901.
- SEEBERG, R., *Das Abendmahl im neuen Testament*, dans les *Biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten*, 1^{re} édit., fasc. 2, 2^e édit., Berlin, 1907.
- SMITH, P., *A Short History of Christian Theophagy*, Chicago et Londres, 1922.
- SPITTA, F., *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, Goettingue, 1893, p. 205-337.

- SRAWLEY, J. H., *Eucharist, II : The Eucharist in the Patristic Period* (A. D. 100-800), dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. V, p. 546-555 ; III : *The Eucharist in the Middle Ages* (A. D. 800-1500), *ibid.*, p. 555-563.
- STRUCKMANN, A., *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, dans les *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, fasc. 12, Vienne, 1905.
- THOMAS, L., *Agape*, dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 1926, t. I, col. 134-153.
- UMBERG, J.-B., *Mysterien-Frömmigkeit*, dans la *Zeitschrift für Asese und Mystik*, 1926, t. I, p. 351-366.
- *Die These von der Mysteriengegenwart*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1928, t. LII, p. 357-400.
- VAN CROMBRUGGHE, *L'évangile primitif de l'eucharistie*. Louvain, 1908 ; extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 326-334.
- VAN IMSCHOOT, P., *L'eucharistie d'après S. Paul* (I Cor., 10, 16-22), dans les *Collationes Gandavenses*, 1922, t. IX, p. 113-120.
- VERNET, F., *Eucharistie du IX^e à la fin du XI^e siècle*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 1209-1233.
- VITEAU, J., *L'évangile de l'eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1914, t. XXXIX, p. 5-20.
- VOELKER, K., *Agapen*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 143-144.
- *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927.
- WETTER, G. P., *Die Auffassung des Apostels Paulus von Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1913, t. XIV, p. 202-215.
- *Altchristliche Liturgien*, t. I : *Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, fasc. 30 (nouv. sér., fasc. 13), Goettingue, 1921.
- *Altchristliche Liturgien*, t. II : *Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, fasc. 34 (nouv. sér., fasc. 17), Goettingue, 1922.
- WIEGAND, FR., *Abendmahl. II. Dogmengeschichtlich* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 16-27.
- WIELAND, FR., *Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*, t. I : *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*, dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar. München*, II^e sér., n^o 11, Munich, 1906.
- *Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch, S. J. in Innsbruck. Eine Antwort*, dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar. München*, III^e sér., n^o 4, Munich, 1908.

- *Der vorirenäische Opferbegriff*, dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar. München*, III^e sér., n^o 6, Munich, 1909.
- ZAHN, TH., *Agapen*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3^e édit., t. I, p. 234-237.
- *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen et Leipzig, 1892 ; étude parue dans la *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1892, t. III, p. 261-292.
-

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	VII
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE	XIII
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES	XXII

PREMIÈRE PARTIE

Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie

CHAP. I. — Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-sacrement	I
<i>Art. I.</i> — La dernière cène d'après la critique indépendante ...	I
<i>Art. II.</i> — La doctrine eucharistique de saint Paul d'après la critique indépendante	19
<i>Art. III.</i> — La transformation de la doctrine eucharistique d'après la critique indépendante	30
CHAP. II. — Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-mystère	45
<i>Art. I.</i> — L'eucharistie, mystère chrétien, d'après G. P. Wetter	46
<i>Art. II.</i> — L'eucharistie, mystère chrétien, d'après O. Casel ...	52
CHAP. III. — Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-sacrifice	58
<i>Art. I.</i> — L'eucharistie-sacrifice et la notion d'offrande d'après F. Wieland	59
<i>Art. II.</i> — L'eucharistie-sacrifice et le rite de l'offrande d'après G. P. Wetter	71
<i>Art. III.</i> — La dernière cène, le repas du Seigneur, le sacrifice de la messe d'après H. Lietzmann	86
CONCLUSIONS	96

DEUXIÈME PARTIE

L'eucharistie dans les écrits du Nouveau Testament

CHAP. I. — L'authenticité textuelle de LUC., XXII, 19-20	101
CHAP. II. — Le cadre du rite eucharistique	110
<i>Art. I.</i> — La dernière cène et le repas pascal	110
<i>Art. II.</i> — L'eucharistie et l'agape	127

CHAP. III. — Le rite eucharistique	147
CHAP. IV. — La doctrine eucharistique dans le Nouveau Testament	175
<i>Art. I.</i> — La doctrine eucharistique et les récits de l'institution de la cène	175
Conclusions. Étude comparative des récits de la dernière cène	191
<i>Art. II.</i> — La doctrine eucharistique dans la première épître aux Corinthiens	195
<i>Art. III.</i> — La doctrine eucharistique dans l'épître aux Hé- breux	212
<i>Art. IV.</i> — La doctrine eucharistique du quatrième évangile	223
CONCLUSIONS	243

TROISIÈME PARTIE

Les origines chrétiennes de l'eucharistie

CHAP. I. — Les prétendus parallèles païens	252
<i>Art. I.</i> — Les analogies générales et lointaines	252
<i>Art. II.</i> — Les prétendues analogies des religions à mystères....	255
§ I. — Les mystères des dieux sauveurs mourants et ressus- citants	256
§ II. — Les repas sacrés des religions à mystères	284
Conclusions	322
CHAP. II. — La prétendue transformation de l'eucharistie dans l'Église naissante	324
<i>Art. I.</i> — La prétendue transformation de l'eucharistie par saint Paul	324
§ I. — L'historicité des textes eucharistiques pauliniens	325
§ II. — L'authenticité des textes eucharistiques pauliniens..	339
<i>Art. II.</i> — La prétendue transformation de l'eucharistie par la communauté primitive	344
§ I. — Le témoignage de saint Marc	345
§ II. — La faillite des hypothèses de la critique indépen- dante	352
<i>Art. III.</i> — La prétendue transformation de l'eucharistie par les anciennes liturgies	364
CHAP. III. — L'institution de l'eucharistie par Jésus	372
CONCLUSIONS	383
APPENDICE — Tableau synoptique des récits de l'institution de l'eucharistie.	
TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS	385

PREMIÈRE PARTIE

LES OPINIONS RÉCENTES TOUCHANT LES ORIGINES DE L'EUCCHARISTIE

CHAPITRE I

Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-sacrement

De toutes les interprétations de l'eucharistie, c'est l'explication sacramentelle qui apparaît la plus constante, la plus universellement soutenue. C'est donc par l'exposé des théories récentes de la critique indépendante touchant les origines de l'eucharistie-sacrement que notre étude doit commencer. Les travaux sont nombreux et variés. Unanimes à admettre que la cène a subi très tôt une transformation profonde, ils ne s'accordent pas sur les limites et les facteurs de cette évolution. Pour simplifier l'exposé des hypothèses, examinons successivement comment les critiques se représentent la dernière cène et la conception paulinienne de l'eucharistie, c'est-à-dire le *terminus a quo* (1) et l'une des principales étapes de cette évolution ; voyons ensuite comment ils expliquent, en dehors de toute institution par Jésus, les origines de la croyance en l'eucharistie-sacrement.

ARTICLE I

LA DERNIÈRE CÈNE D'APRÈS LA CRITIQUE INDÉPENDANTE

I. — A s'en tenir au sens naturel des récits de la dernière

(1) Les travaux qui ne mettent pas à l'origine de l'eucharistie la dernière cène

cène d'après les évangiles de Marc (1), de Matthieu (2), de Luc (3) et d'après la première épître aux Corinthiens (4), l'eucharistie, en tant que sacrement, remonte à une institution du Seigneur. Ce témoignage formel est presque unanimement rejeté par les critiques non-catholiques (5). Jésus n'aurait pas eu, il n'aurait pas pu avoir l'intention de présenter le pain et le vin comme le sacrement qui contient son corps et son sang d'une manière mystique mais réelle. Exposer, d'après l'ordre chronologique, les hypothèses émises reviendrait à écrire une « histoire des variations » du rationalisme et du protestantisme libéral. Préférant dès lors adopter un exposé plus systématique, nous tâcherons de ramener, à la suite de plusieurs auteurs (6), les diverses opinions à deux groupes principaux : les uns considèrent la dernière cène exclusivement ou du moins principalement comme un repas, les autres y relèvent une action symbolique. En effet, si Jésus n'a pas institué un sacrement, il a pris un repas avec ses disciples ou il a accompli un rite simplement parabolique (7).

sont, à quelques exceptions près, tel A. EICHORN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans les *Hefte zur « Christlichen Welt »*, n° 36, Leipzig, 1898, dénués de valeur critique et partant négligeables.

(1) MARC., XIV, 22-25.

(2) MATTH., XXVI, 26-29.

(3) LUC., XXII, 15-20.

(4) I Cor., XI, 23-25.

(5) Parmi les quelques auteurs qui n'adoptent pas une attitude aussi radicale, il convient de signaler P. FEINE (*Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., Leipzig, 1922, p. 117 et suiv.) et TH. ZAHN (*Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1928, p. 53-58).

(6) Cf. A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. 1, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlicher Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 5 et suiv.; B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. IX, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1921, p. 100 et suiv.; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 354; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série, L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 8^e édit., Paris, 1920, p. 147-148; M. GOGUEL, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 3, note 1.

(7) Ces théories sont exposées et souvent brièvement examinées dans P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deux. série*, 1^{re} édit., Paris, 1905, p. 58 et suiv.; 8^e édit., p. 141 et suiv.; B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 100 et suiv.; K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2^e édit., Leipzig, 1907, p. 101 et suiv.; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 3 et suiv.; P. LADEUZE, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique* (Extrait de la *Revue apologetique*, 16 novembre, 1906), Bruxelles, 1906, p. 8 et suiv.; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 535 et

Assez singulières sont les vues exposées par A. Harnack dans l'ouvrage qui est au point de départ des études critiques récentes sur l'eucharistie (1). En instituant le mémorial de sa mort, Jésus n'aurait pas attaché une bénédiction aux éléments du repas, mais à l'action même de boire et de manger. Il aurait ainsi sanctifié l'acte le plus important de la vie corporelle, apprenant à ses disciples à rapporter la conservation et le développement de la vie matérielle aux progrès de la vie spirituelle, promettant d'être auprès d'eux, avec son pouvoir de remettre les péchés, à chaque repas qu'ils auraient célébré en souvenir de lui.

Une année après la publication de l'étude de Harnack, A. Jülicher (2), en réaction contre les conclusions de cet ouvrage, proposa une interprétation symbolique de l'eucharistie. Il nia l'institution de la cène chrétienne par Jésus. Sur l'intention du Maître, sur le sens de ses actions et de ses paroles nous serions réduits à quelques conjectures. Contrairement à l'avis de C. Weizsäcker (3), il lui parut certain que le geste parabolique ne fut pas une énigme pour les disciples : les habitudes de Jésus, les sentiments qui le dominaient la veille de sa passion excluent une attitude mystérieuse. En faisant circuler la coupe de vin Jésus prédisait que son sang serait versé, qu'il scellerait une alliance nouvelle ; en rompant le pain, il signifiait que son corps allait être brisé dans la mort. Peut-être le choix d'un aliment et d'une boisson trahissait-il également l'intention de proposer sa passion comme une source de bénédictions spirituelles.

De l'étude de Jülicher se rapprochent plusieurs ouvrages qui reprennent l'interprétation symbolique des actions et des paroles de Jésus. Ils se différencient par la détermination du sens de la parabole. Faut-il y voir, avec Jülicher, la prédiction par Jésus de sa mort violente et de la valeur salutaire de celle-ci pour l'humanité ? Plusieurs auteurs l'ont pensé, avec des nuances

suiv., note 1 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, col. 1042 et suiv. ; 1097 et suiv. ; A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, fasc. 1, p. 7 et suiv.

(1) *Brod und Wasser : die eucharistische Elemente bei Justin*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891, p. 137-142.

(2) *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage 11 December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892, p. 215-250.

(3) *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1892, p. 576.

diverses. Qu'il nous suffise de mentionner H. Weinel (1), K. Völker (2), C. Clemen (3), O. Holtzmann (4). Par contre, d'après d'autres critiques, Jésus signifia plutôt le don de lui-même aux hommes et l'efficacité salvifique de cette donation. Selon E. Haupt (5), Jésus aurait enseigné que sa personne possédait les énergies d'une vie supérieure et que sa mort imminente allait les faire déborder. K. G. Goetz (6) et M. Goguel (7) soutiennent, ou peu s'en faut, la même opinion. Que de choses une simple parabole aurait exprimées ! « Ce que Jésus donne aux siens, écrit Goguel (8), c'est lui-même, c'est-à-dire l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore, pour faire naître et pour entretenir en chacun d'eux les aspirations, les énergies, les certitudes qui l'animent. Il se donne, c'est-à-dire, il se communique lui-même à eux, il veut les associer à son œuvre et pour cela rien ne lui coûte, il ne recule ni devant les fatigues, ni devant les souffrances, il ne reculera pas même devant la mort s'il arrive que Dieu dresse la croix sur son chemin. Ainsi compris, le don de Jésus ne peut être enfermé ni dans le présent, ni dans le passé, ni dans l'avenir. Rien ne vient limiter ce que Jésus exprime par la distribution du pain comme son corps. La compréhension de cet acte est très large, elle enferme le ministère de Jésus tout entier et ces heures de suprême réunion qu'il passe avec ses disciples dans la chambre haute, les souffrances, la mort, la crise quelle qu'elle soit qui est imminente, mais aussi le triomphe final qui est certain, le retour glorieux, la réunion dans le Royaume de

(1) *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, P. III, t. II, 4^e édit., Tubingue, 1928, p. 64-68 ; 157-158.

(2) *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927, p. 20-27.

(3) *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, 2^e édit., Giessen, 1924, p. 177-179.

(4) *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1904, t. V, p. 96-104. D'après cet auteur, Jésus vit dans la fraction du pain un présage de sa mort et il prononça peut-être quelques paroles sur la valeur de celle-ci ; à la fin du repas, il fit une libation avec la coupe pour sceller l'alliance entre Dieu et ses disciples.

(5) *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894, p. 24.

(6) *Die heutige Abendmahlsfrage*, 2^e édit., p. 308-309.

(7) *L'eucharistie*, p. 89-103.

(8) *L'eucharistie*, p. 100-101.

Dieu.» Par contre, aux yeux de F. Dibelius (1), le geste de Jésus, dépassant un simple enseignement, eut la portée d'un acte juridique, d'un testament; enfin, d'après l'interprétation symbolique originale de R. Eisler (2), les gestes et paroles du Maître auraient été non seulement une prédiction de sa passion et de sa mort, mais aussi bien et surtout la révélation de sa dignité messianique.

Bien différente de l'opinion de Jülicher est celle proposée l'année suivante par F. Spitta (3). La dernière cène aurait été une anticipation du repas messianique. La veille de sa passion Jésus fut absorbé par la perspective de la réalisation prochaine de son royaume. Du Messie les vertus de la connaissance et de la vie éternelle allaient déborder dans les disciples, comme les dons du festin messianique. L'esprit rempli de ces pensées, Jésus dérogea aux usages des repas pris en commun; il distribua le pain en disant: « Prenez et mangez, ceci est mon corps » et il tendit la coupe: « Buvez-en tous, ceci est le sang de mon alliance, versé pour un grand nombre ». N'est-il pas manifeste, conclut l'auteur, que le Maître s'est placé directement dans la situation du festin eschatologique? Jésus voit ses disciples mangeant et buvant à la table de son royaume, il les invite à prendre part aux dons que lui seul peut leur offrir, à s'appropriier tout son être. Bref, les paroles eucharistiques marqueraient le point culminant de la conscience messianique de Jésus, la certitude de son succès final. Elles ne se rapporteraient d'aucune façon à sa passion. Ces vues furent adoptées pour une bonne part par J. Hoffmann (4), qui décrit la dernière cène comme le repas fraternel pris par le Messie et ses disciples dans l'attente du royaume des cieux. De l'hypothèse de Spitta se rapproche encore celle d'A. Schweitzer (5). Celle-ci, assimilant la dernière cène au repas

(1) *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 74 et suiv.; voir surtout p. 89-91.

(2) *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1925, t. XXIV, p. 161-192; 1926, t. XXV, p. 5-37.

(3) *Die urchristliche Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Goettingue, 1893, p. 282-287.

(4) *Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung*, Berlin, 1903, p. 85-93. La distribution du pain et du vin avec les paroles qui l'accompagnent constituent une action symbolique destinée à marquer l'union fraternelle qui doit régner entre les convives et dont la personne de Jésus constituera le centre.

(5) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 4^e édit., Tubingue, 1926, p. 421-425.

cène d'après les évangiles de Marc (1), de Matthieu (2), de Luc (3) et d'après la première épître aux Corinthiens (4), l'eucharistie, en tant que sacrement, remonte à une institution du Seigneur. Ce témoignage formel est presque unanimement rejeté par les critiques non-catholiques (5). Jésus n'aurait pas eu, il n'aurait pas pu avoir l'intention de présenter le pain et le vin comme le sacrement qui contient son corps et son sang d'une manière mystique mais réelle. Exposer, d'après l'ordre chronologique, les hypothèses émises reviendrait à écrire une « histoire des variations » du rationalisme et du protestantisme libéral. Préférant dès lors adopter un exposé plus systématique, nous tâcherons de ramener, à la suite de plusieurs auteurs (6), les diverses opinions à deux groupes principaux : les uns considèrent la dernière cène exclusivement ou du moins principalement comme un repas, les autres y relèvent une action symbolique. En effet, si Jésus n'a pas institué un sacrement, il a pris un repas avec ses disciples ou il a accompli un rite simplement parabolique (7).

sont, à quelques exceptions près, tel A. EICHORN, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans les *Hefte zur « Christlichen Welt »*, n° 36, Leipzig, 1898, dénués de valeur critique et partant négligeables.

(1) MARC., XIV, 22-25.

(2) MATTH., XXVI, 26-29.

(3) LUC., XXII, 15-20.

(4) I Cor., XI, 23-25.

(5) Parmi les quelques auteurs qui n'adoptent pas une attitude aussi radicale, il convient de signaler P. FEINE (*Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., Leipzig, 1922, p. 117 et suiv.) et TH. ZAHN (*Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1928, p. 53-58).

(6) Cf. A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, fasc. 1, *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlicher Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 5 et suiv.; B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, dans les *Neutestamentlichen Abhandlungen*, t. IX, fasc. 4-5, Munster-en-W., 1921, p. 100 et suiv.; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 354; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série, L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 8^e édit., Paris, 1920, p. 147-148; M. GOGUEL, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, p. 3, note 1.

(7) Ces théories sont exposées et souvent brièvement examinées dans P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deux. série*, 1^{re} édit., Paris, 1905, p. 58 et suiv.; 8^e édit., p. 141 et suiv.; B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 100 et suiv.; K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch zur Lösung*, 2^e édit., Leipzig, 1907, p. 101 et suiv.; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 3 et suiv.; P. LADEUZE, *Les controverses récentes sur la genèse du dogme eucharistique* (Extrait de la *Revue apologetique*, 16 novembre, 1906), Bruxelles, 1906, p. 8 et suiv.; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 535 et

Assez singulières sont les vues exposées par A. Harnack dans l'ouvrage qui est au point de départ des études critiques récentes sur l'eucharistie (1). En instituant le mémorial de sa mort, Jésus n'aurait pas attaché une bénédiction aux éléments du repas, mais à l'action même de boire et de manger. Il aurait ainsi sanctifié l'acte le plus important de la vie corporelle, apprenant à ses disciples à rapporter la conservation et le développement de la vie matérielle aux progrès de la vie spirituelle, promettant d'être auprès d'eux, avec son pouvoir de remettre les péchés, à chaque repas qu'ils auraient célébré en souvenir de lui.

Une année après la publication de l'étude de Harnack, A. Jülicher (2), en réaction contre les conclusions de cet ouvrage, proposa une interprétation symbolique de l'eucharistie. Il nia l'institution de la cène chrétienne par Jésus. Sur l'intention du Maître, sur le sens de ses actions et de ses paroles nous serions réduits à quelques conjectures. Contrairement à l'avis de C. Weizsäcker (3), il lui parut certain que le geste parabolique ne fut pas une énigme pour les disciples : les habitudes de Jésus, les sentiments qui le dominaient la veille de sa passion excluent une attitude mystérieuse. En faisant circuler la coupe de vin Jésus prédisait que son sang serait versé, qu'il scellerait une alliance nouvelle ; en rompant le pain, il signifiait que son corps allait être brisé dans la mort. Peut-être le choix d'un aliment et d'une boisson trahissait-il également l'intention de proposer sa passion comme une source de bénédictions spirituelles.

De l'étude de Jülicher se rapprochent plusieurs ouvrages qui reprirent l'interprétation symbolique des actions et des paroles de Jésus. Ils se différencient par la détermination du sens de la parabole. Faut-il y voir, avec Jülicher, la prédiction par Jésus de sa mort violente et de la valeur salutaire de celle-ci pour l'humanité ? Plusieurs auteurs l'ont pensé, avec des nuances

suiv., note 1 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. V, col. 1042 et suiv. ; 1097 et suiv. ; A. SCHWEITZER, *Das Abendmahl*, fasc. 1, p. 7 et suiv.

(1) *Brod und Wasser : die eucharistische Elemente bei Justin*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. VII, fasc. 2, Leipzig, 1891, p. 137-142.

(2) *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans les *Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebenzigsten Geburtstage 11 December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Br., 1892, p. 215-250.

(3) *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1892, p. 576.

diverses. Qu'il nous suffise de mentionner H. Weinel (1), K. Völker (2), C. Clemen (3), O. Holtzmann (4). Par contre, d'après d'autres critiques, Jésus signifia plutôt le don de lui-même aux hommes et l'efficacité salvifique de cette donation. Selon E. Haupt (5), Jésus aurait enseigné que sa personne possédait les énergies d'une vie supérieure et que sa mort imminente allait les faire déborder. K. G. Goetz (6) et M. Goguel (7) soutiennent, ou peu s'en faut, la même opinion. Que de choses une simple parabole aurait exprimées ! « Ce que Jésus donne aux siens, écrit Goguel (8), c'est lui-même, c'est-à-dire l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore, pour faire naître et pour entretenir en chacun d'eux les aspirations, les énergies, les certitudes qui l'animent. Il se donne, c'est-à-dire, il se communique lui-même à eux, il veut les associer à son œuvre et pour cela rien ne lui coûte, il ne recule ni devant les fatigues, ni devant les souffrances, il ne reculera pas même devant la mort s'il arrive que Dieu dresse la croix sur son chemin. Ainsi compris, le don de Jésus ne peut être enfermé ni dans le présent, ni dans le passé, ni dans l'avenir. Rien ne vient limiter ce que Jésus exprime par la distribution du pain comme son corps. La compréhension de cet acte est très large, elle enferme le ministère de Jésus tout entier et ces heures de suprême réunion qu'il passe avec ses disciples dans la chambre haute, les souffrances, la mort, la crise quelle qu'elle soit qui est imminente, mais aussi le triomphe final qui est certain, le retour glorieux, la réunion dans le Royaume de

(1) *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums*, dans le *Grundriss der theologischen Wissenschaften*, P. III, t. II, 4^e édit., Tübingue, 1928, p. 64-68 ; 157-158.

(2) *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927, p. 20-27.

(3) *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, 2^e édit., Giessen, 1924, p. 177-179.

(4) *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1904, t. V, p. 96-104. D'après cet auteur, Jésus vit dans la fraction du pain un présage de sa mort et il prononça peut-être quelques paroles sur la valeur de celle-ci ; à la fin du repas, il fit une libation avec la coupe pour sceller l'alliance entre Dieu et ses disciples.

(5) *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahls Worte*, Halle, 1894, p. 24.

(6) *Die heutige Abendmahlsfrage*, 2^e édit., p. 308-309.

(7) *L'eucharistie*, p. 89-103.

(8) *L'eucharistie*, p. 100-101.

Dieu. » Par contre, aux yeux de F. Dibelius (1), le geste de Jésus, dépassant un simple enseignement, eut la portée d'un acte juridique, d'un testament ; enfin, d'après l'interprétation symbolique originale de R. Eisler (2), les gestes et paroles du Maître auraient été non seulement une prédiction de sa passion et de sa mort, mais aussi bien et surtout la révélation de sa dignité messianique.

Bien différente de l'opinion de Jülicher est celle proposée l'année suivante par F. Spitta (3). La dernière cène aurait été une anticipation du repas messianique. La veille de sa passion Jésus fut absorbé par la perspective de la réalisation prochaine de son royaume. Du Messie les vertus de la connaissance et de la vie éternelle allaient déborder dans les disciples, comme les dons du festin messianique. L'esprit rempli de ces pensées, Jésus dérogea aux usages des repas pris en commun ; il distribua le pain en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps » et il tendit la coupe : « Buvez-en tous, ceci est le sang de mon alliance, versé pour un grand nombre ». N'est-il pas manifeste, conclut l'auteur, que le Maître s'est placé directement dans la situation du festin eschatologique ? Jésus voit ses disciples mangeant et buvant à la table de son royaume, il les invite à prendre part aux dons que lui seul peut leur offrir, à s'appropriier tout son être. Bref, les paroles eucharistiques marqueraient le point culminant de la conscience messianique de Jésus, la certitude de son succès final. Elles ne se rapporteraient d'aucune façon à sa passion. Ces vues furent adoptées pour une bonne part par J. Hoffmann (4), qui décrit la dernière cène comme le repas fraternel pris par le Messie et ses disciples dans l'attente du royaume des cieux. De l'hypothèse de Spitta se rapproche encore celle d'A. Schweitzer (5). Celle-ci, assimilant la dernière cène au repas

(1) *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 74 et suiv.; voir surtout p. 89-91.

(2) *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1925, t. XXIV, p. 161-192 ; 1926, t. XXV, p. 5-37.

(3) *Die urchristliche Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, t. I, Goettingue, 1893, p. 282-287.

(4) *Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung*, Berlin, 1903, p. 85-93. La distribution du pain et du vin avec les paroles qui l'accompagnent constituent une action symbolique destinée à marquer l'union fraternelle qui doit régner entre les convives et dont la personne de Jésus constituera le centre.

(5) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 4^e édit., Tubingue, 1926, p. 421-425.

célébré par Jésus sur les bords du lac de Génésareth, l'interprète comme un « sacrement eschatologique », c'est-à-dire comme le prototype du banquet messianique et comme le gage donné aux apôtres d'y assister un jour.

Enfin, réduisant au minimum la signification de la dernière cène, A. Andersen (1) et A. Loisy (2) n'y ont vu qu'un simple repas d'adieu avec la perspective d'une réunion prochaine dans le royaume messianique.

II. — Cette série d'opinions, qu'il serait facile d'allonger (3), montre la variété des interprétations de la dernière cène proposées par les critiques. Aussi bien, il y a lieu de se demander comment les auteurs en arrivent à des conclusions aussi contraires aux croyances traditionnelles. Deux méthodes sont à distinguer : l'une tend à admettre, au moins en ce qui regarde l'essentiel, la valeur historique des récits de l'institution, mais abandonne le sens naturel, réaliste des textes et lui préfère un sens symbolique, forcé ; l'autre consiste à retrancher des récits un nombre plus ou moins considérable d'éléments dont le sens naturel est accepté. Bien souvent, les deux méthodes sont combinées.

Durant la période que nous envisageons, chaque méthode a eu ses partisans. Au début l'interprétation forcée prévalut. Le plus souvent on se contenta de distinguer diverses traditions (4), d'en rechercher la plus ancienne, et de rejeter certains éléments secondaires, considérés comme des développements théologiques ; parfois on élagua également l'ordre de réitérer la cène. Toutefois la substance des narrations était conservée et leur valeur historique admise, quelquefois, comme chez Jülicher (5) et

Cf. également *Das Abendmahl*, fasc. 1, p. 40-61 ; fasc. 2, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 55-57, 107-108 ; *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 235-238.

(1) *Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904, p. 34-36.

(2) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 535-540 ; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, p. 219-220.

(3) Cf. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 100-155.

(4) Assez généralement les critiques distinguent deux traditions : celle représentée par MARC., XIV, 22-25 et MATTH., XXVI, 26-29 d'une part, celle de I Cor., XI, 23-25 et de LUC., XXII, 15-20 de l'autre.

(5) *Art. cit.*, p. 234 : « Wir stehen bei dieser Handlung auf festem geschichtlichen Boden ; in der evangelischen Tradition ist nichts so reich bezeugt wie die ergreifenden Hergänge bei Jesu letzten Mahl. »

Spitta (1), soulignée. L'essentiel fut donc de trouver aux narrations historiques un sens acceptable d'un point de vue rationaliste. L'hypothèse de Spitta et celle plus récente d'Eisler montrent sur le vif cette méthode.

Que dans la pensée de Jésus la dernière cène fut une anticipation du repas messianique, Spitta le conclut des paroles de Jésus et des circonstances dans lesquelles elles furent prononcées (2). Bien que les paroles « Ceci est le sang de l'alliance » rappellent *Exod.*, XXIV, 8, elles ne viseraient pas l'alliance mosaïque, mais celle qui lui est souvent opposée, l'alliance davidicomessianique. Or dans les descriptions de celle-ci, l'idée de manger et de boire, les images d'un festin ou de l'abondance des produits de la terre jouent un rôle considérable (3). *ISAI.*, XXV, 6-8 fournit l'expression classique du repas messianique, et ce banquet fait partie obligée des tableaux apocalyptiques (4) et rabbiniques du siècle à venir. Il se retrouve aussi dans la prédication de Jésus (5). Parmi les éléments du festin le pain et le vin occupent un rang important (6), et l'excellence du vin est souvent exaltée. Aux promesses du banquet sont étroitement apparentées celles d'une vigne prodigieuse et de la manne des temps messianiques. En général ces bienfaits matériels sont présentés comme une image de bénédictions spirituelles ; ainsi en est-il déjà dans les textes prophétiques de l'Ancien Testament (7). La théologie juive postérieure adopta et conserva l'interprétation allégorique et elle la développa en s'inspirant de certains passages de la litté-

(1) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 208-209, où Spitta approuve ces paroles de Keim : « Nicht anderswo als bei den Einsetzungsworten haben wir unsere Resultate zu gewinnen. Sie sind der feste historische Punkt, der alles entscheidet. Sie gehören unter die gesichersten Ueberlieferungen aus dem Leben des Herrn, und sie enthalten die ursprünglichen Intentionen des Herrn, den Sinn und den Gedanken des Stifters bei seiner Stiftung. » Notons toutefois que Spitta n'admèt pas une institution par Jésus : cf. *ibid.*, p. 287-288.

(2) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 208-210. Nous n'avons pas encore à exposer les raisons qui l'amènent à nier que la dernière cène fût un repas pascal (*ibid.*, p. 210-266). Seules les considérations alléguées à l'appui de l'interprétation de la dernière cène nous intéressent pour l'instant (*ibid.*, p. 266-288).

(3) *ISAI.*, LV, 1-3 ; *Psalm.* CXXXII, 15 ; *EZECH.*, XXXIV ; *Psalm.* XXIII.

(4) *Apoc.*, VII, 17 ; XIX, 9 ; XXII, 17.

(5) *MATTH.*, V, 6 ; *LUC.*, VI, 21 ; *MATTH.*, XXV, 1 et suiv. ; XXII, 2 et suiv. ; *LUC.*, XIV, 16 et suiv.

(6) *LUC.*, XIV, 15 ; *MARC.*, XIV, 25.

(7) *ISAI.*, LV, 1, coll. XLIV, 3 ; *IEREM.*, XXXI, 31 et suiv. ; *EZECH.*, XXXVI, 25 et suiv.

rature sapientielle (1). Il est permis de croire que l'importance prise par le thème de la sagesse divine dans le développement du messianisme juif transforma l'idée de manger et de boire la sagesse en celle de manger et de boire le Messie. Au même résultat auraient abouti les spéculations touchant la manne. Le Messie apparaît tantôt comme le dispensateur, tantôt comme la manne elle-même. Chez Philon la manne est souvent appelée le Logos (2). Dans IOH. VI, 48-50 Jésus oppose le Messie, la manne véritable, au pain céleste donné par Moïse. L'eau dont parle ISAI., LV, 1 fut, elle aussi, probablement entendue du Messie. Dans l'Apocalypse de Baruch (3) le Messie est une source et une vigne, et ce n'est pas par hasard que le quatrième évangile (4) présente Jésus comme la vraie vigne. Dès lors on comprend qu'il puisse être question de manger le Messie et de boire son sang, le fruit de la vigne. Enfin, comme les bénédictions découlent de l'alliance messianique, le sang du Messie pouvait être appelé le sang de l'alliance. La nourriture était le $\sigma\omega\mu\alpha$ céleste du Messie : le terme $\sigma\omega\mu\alpha$ correspond au vocable $\הוּא$ qui signifie l'être (« das Wesen »), du moins dans le langage des rabbins. Or, à la cène, Jésus songea au banquet messianique. Spitta en voit la preuve dans plusieurs textes (5), puis dans le fait que le Maître a partagé lui-même le pain et le vin. Cette distribution, contraire aux usages reçus dans les banquets juifs, s'accorde avec l'invitation à boire et à manger, qui apparaît dans les passages relatifs au repas messianique. Le quatrième évangile (6) et la *Didachè* (7) confirmeraient ces conclusions.

A l'encontre de Spitta, R. Eisler (8) estime que la dernière cène fut un repas pascal et qu'à chaque mot prononcé par Jésus il est possible d'assigner sa place déterminée dans le rituel du *Séder* (9). Aussi c'est en fonction de ce rituel qu'il explique la

(1) *Prov.*, IX : la parabole du banquet de la Sagesse ; *Eccli.*, XXIV, 17-21 ; XV, 3.

(2) I *Cor.*, X, 3 prouve que Philon ne fait qu'exprimer ainsi une idée courante à l'époque du christianisme naissant.

(3) *Apoc. Bar.*, XXXVI et suiv.

(4) IOH., XV, 1.

(5) MARC., XIV, 25 ; MATTH., XXVI, 19 ; LUC., XXII, 18, 29, 30 et encore I *Cor.*, XI, 26 ; IOH., XV, 1 ; XIV, 2.

(6) IOH., VI, 26 et suiv. (les versets 51-59 seraient une interpolation) ; IV, 5 et suiv. ; VII, 37 et suiv. ; II, 1 et suiv. ; VI, 1 et suiv. ; XI, 1 et suiv.

(7) *Didachè*, IX-X.

(8) *Art. cit.*

(9) Voir le rituel du *Séder* dans J. BLOCH, *La Hagada de Pâques. Liturgie pour la cérémonie familiale des soirées du Séder*, Francfort-sur-le-Mein, 1928.

portée des paroles du Maître et même la plupart des textes anciens touchant l'eucharistie (1). La clef pour l'intelligence des passages relatifs au pain eucharistique lui paraît fournie par deux rites singuliers, le premier concernant la *massah Israël* (מצה ישראל), l'autre se rapportant à l'*'aphiqômen* (אפיקומן). En effet, au repas du *Séder*, les Juifs se servent de trois pains ou *massoth* appelés respectivement *Kohen*, *Lévi*, et *Israël*. Au début du banquet les *massoth* sont soustraites aux regards des convives. A la quatrième section du *Séder*, la *massah* du milieu, appelée *Lévi*, est rompue en deux morceaux : le plus grand, dit *'aphiqômen*, est mis de côté jusqu'à la fin du repas ; le plus petit reste entre *Kohen* et *Israël*. Pendant la lecture de l'*Haggadah* on découvre les trois *massoth*. A la huitième section, appelée *massah*, on mange un morceau de *Kohen* et de *Lévi*. Enfin, à la dixième section, on consomme la *massah Israël* avec les herbes amères (2). La dénomination des trois *massoth* d'après les trois classes de la théocratie juive : les prêtres, les lévites et le peuple, est attribuée par Eisler à une évolution tardive du rite. Par contre la cérémonie elle-même, la manducation en commun d'un pain représentant le peuple d'Israël, lui semble un des éléments les plus anciens de la fête de l'Exode.

Pour déterminer la portée du rite, l'auteur allègue des textes de l'Ancien Testament (3) où le peuple est comparé à un pain et

(1) Nous nous bornerons à exposer la partie la plus originale de cette étude, celle qui concerne les textes relatifs au pain (*art. cit.*, p. 163-192).

(2) Eisler emprunte ces données à la *Jewish Encyclopedia*, art. *Mazza*, et renvoie à *J. Halla*, I, 57 b et à *Pes.*, 115 a ; toutefois lui-même fait remarquer que l'appellation des trois pains n'est pas attestée dans la littérature talmudique ; ce silence ne prouverait pourtant pas l'origine tardive du rite.

(3) Voici ces passages : *Os.*, VII, 8b : « Éphraïm est un gâteau non retourné. » *Num.*, XIV, 9 où Josué déclare : les peuples de Chanaan seront « notre pain ». *Psal.*, XIV, 5 et LIII, 5, que Eisler lit « qui dévore mon peuple, dévore mon pain (לחמי) ». L'auteur corrige donc les versets en suppléant un simple *jod*, censé disparu par haplographie, tandis que Duhm ajoutait le mot יהוה et donnait au verset un sens complètement différent, à savoir : « N'ont-ils pas connaissance les malfaiteurs (les prêtres impies) qui dévorent mon peuple ? Ils mangent le pain de Jahweh (les sacrifices, en particulier les pains de proposition) mais ils n'adorent pas Jahweh. » *ABD.*, 7, où l'expression « les gens de ton pain » est synonyme de « les gens de ton alliance » et où « ton pain » est pourvu de la glose « ta paix ». *Psal.*, XLI, 10, qui présente le parallélisme entre « l'homme de ma paix » et « l'homme qui mange mon pain ». *Eccli.*, IX, 16, où les בעלי לחם, « les seigneurs de ton pain » sont les alliés par le pain (Brotgenossen). Enfin *Soph.*, I, 17 que Eisler traduit « leur sang sera répandu comme de la poussière et leur pain לחם comme du fumier », et où, au jugement de l'auteur, רם « Blutverwandschaft » et לחם « Brotgemeinschaft » sont considérés comme équivalents quant au sens.

où la manducation en commun d'un même pain se présente comme un rite d'alliance. Il rappelle l'étymologie de plusieurs mots hébreux (par ex. מלחמה), latins (*compania*), allemands et français, étymologie qui trahirait les mêmes conceptions. En outre, à son avis, rien n'autorise à nier la connexion, attestée par la tradition ancienne, entre la fête des *massoth* et la manducation de l'agneau pascal d'une part et la sortie d'Égypte de l'autre, et rien ne permet d'affirmer que la Pâque dérive d'une fête chananéenne de la moisson. Les anciens Arabes aspergeaient de sang les tentes d'une armée sur le point de partir pour la guerre, exactement comme il est prescrit pour le sacrifice de l'agneau pascal. Enfin la viande et le pain sans levain sont la nourriture qui scelle la « Brotgemeinschaft » du temps de guerre et l'expression עשה מלחמה signifie en premier lieu, littéralement : conclure l'alliance par le pain (1). A la lumière de ces idées anciennes sur la Pâque, la manducation de la *massah Israël* symboliserait l'incorporation des individus à la communauté, le pain signifiant en l'occurrence le peuple d'Israël.

Encore plus intéressants paraissent à Eisler les rites dont s'accompagne la manducation de la *massah Lévi*. A la quatrième section du *Séder*, le pain est rompu en deux morceaux. Le plus grand, appelé *'aphiqômen* et réservé pour la fin du repas, sert d'abord à une sorte de récréation familiale. Durant la conversation le président de la table, celui qui récite l'*Haggadah*, le cache subrepticement. Le convive qui le retrouve, le tient caché jusqu'à ce que, vers la fin du banquet, le président le rachète au prix d'un cadeau ou d'une promesse. L'*'aphiqômen* est ensuite rompu et partagé entre les commensaux, qui le mangent et terminent ainsi le repas.

Quel est le sens du rite ? Estimant que les maigres renseignements conservés au sujet de l'*'aphiqômen* n'expliquent rien, Eisler fait appel à l'étymologie du vocable. Il rejette les interprétations usuelles qui y voient une transcription, soit de ἐπίχομον dérivé de ἐπιχομίζειν (apporter), soit de ἐπιχώμιον avec le sens de : ce qui suit le festin (2); il croit plutôt que le terme correspond

(1) « Die Verbrotung, einen Brotbund machen. »

(2) Au jugement d'Eisler, ces explications méritent à peine une réfutation. 'Επίχομον ne saurait jamais dériver de ἐπιχομίζειν; ce verbe donne ἐπιχώμισμα, qui veut dire : ce qu'on apporte, sens qui ne convient pas, la Pâque n'étant pas une espèce de pique-nique; ἐπίχομον ne saurait signifier que « chevelu », sens qui convient encore moins. 'Επιχώμιον ne désigne jamais un festin nocturne

au mot grec ἀφικόμενος, signifiant : celui qui est arrivé. Cette étymologie se recommanderait de la prononciation juive et du contexte. Ἄρτος ἀφικόμενος serait donc à traduire : le pain qui viendra, expression qui est en elle-même une abréviation de לחם של עולם הבא, le pain du monde qui viendra. Le sens messianique et eschatologique du vocable 'aphiqōmen révélerait du coup la signification de la coutume curieuse. Primitivement on détachait probablement l'aphiqōmen d'un seul pain, appelé Israël. Le plus grand morceau, le morceau caché, retrouvé, racheté, mangé, le morceau appelé « celui qui est venu » représentait les dix tribus égarées, cachées derrière le fleuve Sambathion aux extrémités de la terre, puis délivrées et ramenées à Jérusalem aux temps messianiques (1).

Ainsi compris le rite de l'aphiqōmen explique la prière de *Didachè* IX, 3, où le pain rompu (τὸ κλάσμα) représente la Diaspora unie de nouveau à Israël. Lorsque l'aphiqōmen devint un morceau de Lévi, le symbolisme ne fut pas perdu. Dans le grec du Nouveau Testament ὁ ἀφικόμενος est le pendant exact de l'expression bien connue ὁ ἐρχόμενος, celui qui vient, ou celui qui viendra (2). Le terme correspond également à ὁ Κύριος ἦλθεν ou παραγέγονε, expressions par lesquelles l'Église grecque traduit l'exclamation : *maran atha*, déjà attestée dans les prières eucharistiques de *Didachè*, X (3). On comprend aisément pourquoi l'aphiqōmen était détaché de Lévi. L'attente d'un Messie originaire de la tribu lévitique fut très répandue. Elle reposait sur l'idée du Messie, nouveau Moïse (4), et peut-être encore sur cette autre conception que dans la personne du Messie la dignité de roi et celle du grand-prêtre se retrouveraient réunies (5). Le morceau de pain, appelé 'aphiqōmen, désignant le nouveau Moïse, le nouveau libérateur, le Messie lévitique, le reste du rite s'expliquerait sans difficultés. Cacher, chercher, puis retrouver et distribuer l'aphi-

ni ce qui suit le χῶμος; d'ailleurs, χῶμος qui signifie un festin orgiaque, ne saurait désigner le repas paisible de la Pâque; ἐπικώμιον ou ἐπικώμιος ὕμνος est plutôt l'équivalent exact de ἐγκώμιον ou ἐγκώμιος ὕμνος, chant à la gloire d'un vainqueur : encore une fois ce sens n'est pas recevable ici, l'aphiqōmen n'étant pas un chant, mais un morceau de pain bien déterminé.

(1) IV ESDR., XIII, 46 et suiv. ; *Sanh.*, X, 3 et suiv.

(2) MATTH., XI, 3; LUC., VII, 19; MATTH., XXIII, 35; MARC., XI, 9; MATTH., XXI, 9; LUC., XIX, 38; IOH., XIII, 13; *Hebr.*, X, 37.

(3) Cf. IUD., 14.

(4) *Deut.*, XVIII, 18.

(5) *Exod.*, XIX, 6.

qômen, c'était représenter la mystérieuse présence du Messie caché dans le monde, ainsi que sa manifestation à la fin des temps (1) : rite expressif qui convenait d'autant plus parfaitement à la fête pascale, que, suivant les croyances messianiques, la nouvelle libération, en tous points semblable à l'ancienne, aurait eu lieu, elle aussi, le 14 Nisan.

A la lumière des rites ainsi expliqués, Eisler examine les textes touchant le pain eucharistique. Dans la formule de bénédiction prescrite par *Didachè*, IX, 3-4, encore que la prière s'inspire de ISAI., XLI, 16 et XXVII, 12, la comparaison d'Israël, rassemblé à nouveau, avec les grains dont se compose le pain, serait une allusion évidente au pain *Israël* (2). Par contre, les paroles énigmatiques « Ceci est mon corps » auraient été prononcées pendant que Jésus prenait, bénissait, rompait et distribuait l'*'aphiqômen*. Elles feraient partie d'une action symbolique, analogue à celles qu'on trouve fréquemment chez les prophètes. Paul (3) en aurait bien saisi le sens : τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλόμενον (var. ἠρπυζόμενον). De même que ce pain est rompu pour de nombreux convives, ainsi mon corps sera brisé en faveur d'un grand nombre d'hommes, pour l'expiation des péchés. En outre, ces paroles contiendraient une confession de la dignité messianique de Jésus : כְּהֵנָּה נִשְׂרָה, תּוֹטוֹ (l'*'aphiqômen*) τὸ σῶμα μου ἐστὶν ; « Le Messie déjà venu sur terre mais non reconnu, c'est moi » (ὁ ἀφικόμενος — ἐγὼ εἰμι). C'est la révélation suprême et décisive : les disciples mangent *hic et nunc* le Messie, c'est-à-dire, ils jouissent de sa présence. De cette croyance serait à rapprocher l'espérance juive bien attestée (4) qu'une génération déterminée goûterait la présence du Roi-Sauveur. En d'autres termes la signification primitive de la manducation de l'*'aphiqômen* ne fut pas celle de manger le Messie, mais de manger son pain, d'entrer ainsi en communion (5) avec lui. Plus tard seulement le rite fut entendu dans un sens à la fois plus littéral et plus mystique.

(1) Cf. HEN., LXII, 7 ; XXXVIII, 7 ; IV ESDR., XII, 15 ; XIII, 52 ; DAN., VII, 13 ; *p. Ber.*, 204 (5a. 12). Ces idées sont attribuées aux juifs par JUSTIN, *Dial.*, VIII et par IOH., VII, 27.

(2) L'auteur note que c'est encore par une allusion à la *massah Israël* qu'il faut comprendre la mise en garde contre le ferment des Sadducéens, des Phari-siens et d'Hérode. Le pain fermenté étant meilleur que le pain azyme, pourquoi désignerait-il les mauvaises passions ou les éléments païens, sinon parce que le pain azyme *Israël* du rituel pascal était devenu le symbole courant d'Israël.

(3) I Cor., XI, 24.

(4) *Sanh.*, 99 a.

(5) « Brotgemeinschaft ».

Dans le cadre de ces traditions la conception si compliquée de saint Paul touchant le « repas du Seigneur » s'éclaire. Pour l'Apôtre le pain eucharistique est à la fois le corps de l'Église et le corps du Christ, en vertu d'une allusion respectivement à la *massah Israël* et à l'*'aphiqômen*. Ainsi les deux passages connexes de la première épître aux Corinthiens : X, 16 suiv. et V, 6-7, se comprendraient parfaitement. Le pain qui unit les fidèles en un corps (1) c'est la *massah Israël*, que, d'après la *Didachè*, Jésus a présentée comme un symbole de l'Église. Les mots ἄζυμοι ἐστε (2) signifient : vous êtes purs du ferment des païens, comme la *massah* qui représente le peuple d'Israël. Lorsque l'Apôtre se demanda : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Christ ? » (3), il aurait pu dire aussi bien : l'*'aphiqômen* que nous rompons et que nous mangeons n'est-il pas l'image du Messie ? Enfin les mots : « Le Christ est immolé comme notre agneau pascal » (4), impliqueraient la comparaison du Christ avec l'*'aphiqômen* mangé à la place de l'agneau. Certes le symbolisme s'explique mieux, si Paul eut devant les yeux le rite primitif : l'*'aphiqômen*, morceau détaché du pain d'Israël. Mais le langage de l'Apôtre se comprend également en fonction du rite actuel, puisque, d'après l'Apocalypse (5), l'Israël chrétien est un peuple et un royaume de prêtres (6).

Restent les conceptions eucharistiques du quatrième évangile. L'institution de la cène est passée sous silence, en vertu de la discipline de l'arcane, mais l'enseignement du Maître sur l'eucharistie est rattaché à la multiplication des pains (7). Invité à prouver sa dignité messianique par le miracle de la manne, Jésus répondit : « Le pain de Dieu, c'est celui qui descend des cieux... et le pain que je donnerai, c'est ma chair. » (8) Ces paroles, inintelligibles dans leur contexte actuel, deviennent claires, si on les considère comme un développement midrashique des mots prononcés par Jésus lors de la fraction de l'*'aphiqômen* : « La manne, c'est le Fils de l'homme, celui qui descend des cieux,

(1) I Cor., X, 16-18.

(2) I Cor., V, 7.

(3) I Cor., X, 16.

(4) I Cor., V, 7.

(5) Apoc., I, 6 ; V, 10 ; XX, 6.

(6) Exod., XIX, 6.

(7) Ioh., VI.

(8) Ioh., VI., 33. 50 et suiv.

c'est-à-dire le Messie. Je suis ce Messie.» Replacées dans ce contexte et traduites en araméen les paroles : καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ ἔωσω ἡ σὰρξ μου ἐστίν, si offusquantes pour les juifs, s'expliquent, בשרא signifiant σὰρξ et εὐαγγέλιον (1). On voit donc comment la péricope de la multiplication des pains se sera présentée dans la source araméenne. Invité à accomplir le miracle de la manne (2) mais ne pouvant révéler au début de son ministère le secret de sa dignité messianique, Jésus aura parlé du pain de la Loi : « Le pain du ciel (3) que vous désirez, je vous le donnerai ; c'est le pain de la Loi (4), la parole de Dieu. » (5) Puis, répondant probablement au peuple qui sollicitait la viande miraculeuse du désert (6), il aura ajouté : « Le pain (לחם, nourriture) que je donnerai, c'est ma chair (בשרא = σὰρξ ou εὐαγγέλιον) ; l'esprit vivifie, la chair (בשרא) ne sert de rien ; les paroles que je vous ai dites (בשרא) sont esprit et vie. » Ce commentaire sur la manne et la viande miraculeuse du désert, le quatrième évangile le présente comme une *dérashah* pascale (7). Il rejoint ainsi l'*haggadah* pascale, qui mentionne, jusqu'à deux fois, le miracle de la manne ; puis les écrits rabbiniques, qui le mettent en rapport chronologique avec la fête de la Pâque (8). Eisler ne voit pas pourquoi, à la dernière cène, dans la *dérashah* sur l'*haggadah* pascale, Jésus n'aurait pas pu faire les révélations que l'évangile de Jean rapporte hors de leur cadre historique mais dans leur véritable contexte. Paul lui aussi a connu des spéculations rabbiniques sur la manne et les a mises en rapport avec le pain qui signifie à la fois le corps du Christ et celui de l'Église (9). Bref, par la fraction de l'*aphiqô-*

(1) Les rabbins se sont livrés à un jeu de mots analogue à celui qui apparaît dans le discours de Jésus. Cf. *Baba Batra*, 22a.

(2) IOH., VI, 30.

(3) *Exod.*, XVI, 4 ; *Psalms*. CV, 40 ; *NEH.*, IX, 15.

(4) Comparez : *IEREM.*, XV, 10 ; *AM.*, VIII et suiv.

(5) Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρωσὶν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρωσὶν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἡμῖν δώσει.

(6) *Exod.*, XVI rattache au miracle de la manne celui des caillies.

(7) IOH., VI, 4 comparé à VI, 22.

(8) D'après *Exod.*, XVI, 17-35 et *Jos.*, V, 10-12 la manne cessa de tomber le 14 Nisan, veille de la Pâque ; depuis ce jour, croyait-on, (*Hag.*, 12 b ; *Tan. Beshallah*, 22) elle était conservée pour servir de nourriture aux justes à l'époque messianique.

(9) Pour la preuve de cette affirmation, cf. *art cit.*, p. 189-190. A ce propos, Eisler tâche de montrer que les spéculations rabbiniques sur la manne fournissent également la clef pour l'intelligence de la demande du Pater : τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.

men et les paroles prononcées à cette occasion Jésus révéla sa dignité messianique et prédit sa passion et sa mort. Dans la suite de l'article, Eisler essaye de montrer que Jésus fit une révélation analogue de sa mission messianique au cours d'une *dérashah* sur la vigne de David (1).

Le deuxième groupe de critiques que nous avons distingué plus haut, renonce à proposer une interprétation exclusivement symbolique des récits de l'institution de la cène, mais met en doute leur caractère historique. Déjà en 1898, A. Eichhorn (2) signala l'influence profonde exercée sur les sources par le dogme et par la liturgie ; sa défiance à l'égard des sources fut partagée dans la suite par la plupart des auteurs indépendants. Heitmüller (3) appela les narrations de l'institution des récits étiologiques d'ordre cultuel destinés à expliquer l'origine de la cène chrétienne. P. Smith (4) reprit l'expression, et Loisy (5) qualifia le récit paulinien de « mythe de l'institution ». Cependant, à la différence de Eichhorn qui veut ignorer ce qui s'est passé en réalité, ou de Smith (6) qui ne retient aucun élément des narrations comme historique, la plupart des auteurs ne renoncent pas à reconstituer la physionomie de la dernière cène.

Comme une conséquence de l'importance croissante reconnue à l'eschatologie dans le message de Jésus (7), le logion eschatologique qui figure dans les récits de la dernière cène (8), a pris un grand relief dans plusieurs hypothèses. Il est souvent présenté comme la clef de l'interprétation des éléments admis comme historiques ; parfois il est le seul trait retenu comme digne de foi. « Ces paroles d'invincible espérance, écrit Loisy (9), sont ce qu'il y a de plus solidement authentique dans la tradition de l'Évangile. On conçoit qu'elles soient restées gravées dans l'esprit des disciples, y enfonçant profondément l'espoir du royaume

(1) *Art. cit.*, p. 5 et suiv.

(2) *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans les *Hefte zur « Christlichen Welt »*, n° 36, Leipzig, 1898, p. 26.

(3) *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, 1^{re} sér., fasc. 22-23, Tubingue, 1911, p. 41-45.

(4) *A Short History of Christian Theophagy*, Chicago et Londres, 1922, p. 43.

(5) *Les mystères*, p. 285.

(6) *Op. cit.*, p. 43.

(7) Surtout depuis la publication, en 1892, de la brochure de J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingue, 1892.

(8) MARC., XIV, 25 ; MATTH., XXVI, 29 ; LUC., XXII, 15, 16, 18.

(9) *Les mystères*, p. 220.

me céleste avec le roi-Christ : ne faisaient-elles pas du repas actuel, si entouré de crainte, un prélude aux joies du règne immortel, et d'autre part on ne conçoit pas qu'elles aient pu être inventées après coup, vu que chaque jour écoulé depuis la mort de Jésus ôtait de leur à-propos, on pourrait dire de leur signification, et leur apportait un démenti sur lequel la foi seule a pu s'aveugler, non pas pourtant au point de ne savoir pas le corriger opportunément. »

L'ordre de réitérer la cène, ainsi que les quelques traits qui paraissent traduire des conceptions théologiques, comme la foi en la valeur rédemptrice de la mort de Jésus, sont en général élagués par les critiques. Il arrive aussi que l'on nie l'authenticité des paroles qui expriment le rapport entre le pain et le corps, entre le vin et le sang de Jésus. Andersen a reconstitué comme suit la forme primitive de la tradition synoptique : « Jésus prit du pain, puis prononçant une bénédiction, le rompit et le distribua aux disciples en disant : Prenez, mangez. En vérité, je vous le dis, je n'en mangerai plus jusqu'au jour où je le mange nouveau dans le royaume de Dieu. Puis ayant pris une coupe, Jésus rendit grâces et dit : Prenez-la et partagez-la entre vous. En vérité, je vous le dis, je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » (1) Ces conclusions furent reprises par Loisy (2) et, plus récemment, par K. L. Schmidt (3), qui propose de voir l'expression la plus ancienne de la tradition dans les versets 15, 16 et 18 de Luc., XXII. Goguel et Heitmüller sont moins radicaux. D'après le premier (4) les éléments constitutifs du repas de Jésus sont la distribution du pain, accompagnée de la parole « Ceci est mon corps » et la distribution de la coupe eschatologique. Par contre, la coupe d'alliance provient d'une addition ultérieure, ou plutôt d'une transformation qu'a subie la coupe eschatologique (5). Selon Heitmüller (6) il est

(1) *Op. cit.*, p. 34 et suiv., surtout p. 35. Cf. la recension de l'ouvrage de Andersen, par C. VAN CROMBRUGHE, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 328.

(2) Dans le compte rendu de l'ouvrage de J. RIVIÈRE (*Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1905) dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1906, t. LIII, p. 235 et suiv., et dans *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 536-540.

(3) *Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 10.

(4) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 75-103.

(5) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 87-88.

(6) *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, p. 46-61.

possible que mêmes les paroles « Ceci est mon sang » soient authentiques. Mais à ces formules ainsi retenues : « Ceci est mon Corps » « Ceci est mon sang », Goguel et Heitmüller refusent de reconnaître un sens sacramentel et réaliste.

III. — Après l'exposé des méthodes suivies par les auteurs indépendants dans l'interprétation et la critique des récits de la dernière cène, voici les raisons principales qui appuient leurs théories.

Au fond, comme l'a observé justement Schweitzer (1), le problème de la dernière cène contient tout le problème de la vie de Jésus. L'interprétation libérale et eschatologique de cette vie s'oppose formellement à ce que l'institution de l'eucharistie-sacrement soit attribuée au Seigneur (2). En voici un exemple frappant dans la théorie de Loisy. « L'Évangile de Jésus, affirme celui-ci, n'a été, au sein du judaïsme, qu'un mouvement enthousiaste, associé à un idéal très pur de justice sociale et de moralité privée. » (3) « Jésus, qui n'avait pas eu l'idée d'instituer une religion nouvelle, n'avait pas songé davantage à recommander aucune pratique de culte : ce n'était pas qu'il prêchât une religion sans culte extérieur comme on l'a parfois soutenu, mais, jusqu'à l'avènement du règne de Dieu, le culte prescrit par la Loi demeurerait en vigueur ; après, la société des élus organiserait sa liturgie dans les conditions qui conviendraient à l'état des bienheureux. Tout au plus le Christ avait-il indiqué aux siens une formule de prière, d'ailleurs toute juive d'inspiration et qui aurait pu être dite aussi bien par tous les Israélites fervents qui souhaitaient l'avènement du règne de Dieu. » (4) « Même à son dernier jour, il n'avait pas envisagé l'éventualité d'un long intervalle entre la mort dont ses ennemis le menaçaient et l'avènement du royaume céleste : or c'est seulement dans cette hypothèse

(1) *Das Abendmahl*, fasc. 1, p. 62 : « Das Abendmahlsproblem ist das Problem des Lebens Jesu. »

(2) Sur les interprétations de la vie de Jésus, cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte des Lebens-Jesu-Forschung*, 4^e édit., Tubingue, 1926 (reproduction anastatique de l'édition de 1913). On pourra consulter également : L. C. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Jésus-Christ. Exposition historique et critique*, Paris, 1911 ; M.-J. LAGRANGE, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918 ; L. SALVATORELLI, *Da Locke a Reitzenstein. L'indagine storica delle origini cristiane*, dans la *Rivista storica italiana*, 1927, nouv. sér., t. VI, p. 341-369 ; 1928, nouv. sér., t. VII, p. 5-66.

(3) *Les mystères*, p. 211.

(4) *Les mystères*, p. 218.

qu'il aurait pu donner aux siens quelque signe de ralliement, une forme et des moyens d'organisation, des pratiques communes de culte en attendant le règne de Dieu. » (1)

Cependant, pour justifier leur attitude, les critiques en appellent à un certain nombre de considérations empruntées directement aux narrations de la dernière cène. « Paul lui-même, écrit Loisy (2), dit tenir du Christ ce qu'il raconte ; par conséquent, il ne s'agit pas d'une tradition apostolique, mais d'une vision de son esprit, que Paul aura comprise en révélation du Christ. Autant dire qu'il nous apporte le mythe de l'institution eucharistique tel que lui-même l'a conçu et comme il pouvait le concevoir selon l'idée qu'il s'était faite du Christ et du christianisme. » Puis, à la différence de Paul et de Luc, Marc et Matthieu ne rapportent pas l'ordre de réitérer la cène : « Faites ceci en mémoire de moi. » « Il n'est pas douteux, observe Goguel (3), que cet ordre ait été introduit sous l'influence de la conviction que c'était pour obéir au Christ qu'on célébrait la cène. S'il est facile, en effet, de comprendre comment cet ordre a pu être introduit dans un texte qui ne le contenait pas primitivement, on ne pourrait pas s'expliquer, s'il avait fait partie de la tradition originale, comment il aurait pu disparaître dans les textes de Matthieu et de Marc. » L'étude comparative des diverses narrations conduit, elle aussi, au rejet de plusieurs éléments, à savoir des formules : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον ; τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον (4), qui traduisent toutes la foi en la valeur salutaire de la passion de Jésus. Cette doctrine étant considérée comme paulinienne, d'aucuns se sont autorisés de cette prétendue origine pour nier jusqu'à l'historicité des formules « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang ». « Les prétendues paroles de l'institution eucharistique, écrit Loisy (5), n'ont de sens que dans la théologie de Paul, que Jésus n'a point enseignée, et dans l'économie du mystère chrétien, que Jésus n'a point instituée. » Pour légitimer une critique aussi radicale, on en appelle parfois aux variantes du récit de Luc. En admettant la priorité du « texte occidental »,

(1) *Les mystères*, p. 219.

(2) *Les mystères*, p. 285.

(3) *L'eucharistie*, p. 82.

(4) Cf. MATTH., XXVI, 26-28 ; MARC., XIV, 24 ; LUC., XXII, 19-20 ; I Cor., XI, 24.

(5) *Les mystères*, p. 284 ; voir également *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 536-540.

qui omet les vv. 19 b - 20, en supprimant même le v. 19 a, on obtiendrait une tradition où il ne serait plus, ou presque plus, question que des adieux de Jésus aux siens et d'un rendez-vous fixé par le Seigneur au Royaume messianique.

ARTICLE II

LA DOCTRINE EUCARISTIQUE DE SAINT PAUL D'APRÈS LA CRITIQUE INDÉPENDANTE

I. — Le récit de la dernière cène du chapitre XI, 23-25 de la première épître aux Corinthiens est le principal passage des écrits pauliniens touchant l'eucharistie. Il est suivi d'un certain nombre d'instructions destinées, comme la narration elle-même, à combattre les abus introduits à Corinthe dans la célébration de la liturgie (1). Déjà au chapitre précédent, qui traite de la manducation des viandes immolées aux idoles, saint Paul est amené à deux reprises à parler de l'eucharistie. La première fois il s'agit plutôt d'une simple allusion. Pour mettre en garde les Corinthiens contre une fausse confiance dans les moyens de salut, l'Apôtre rappelle que les préfigurations du baptême et de l'eucharistie dans l'Ancien Testament, le passage par la nuée et la mer rouge, la manne et l'eau miraculeuses du désert, n'ont pas prémuni les Israélites contre le danger d'idolâtrie ni contre la colère divine (2). Le second texte est plus explicite. Pour prouver que la participation aux banquets sacrificiels païens est un acte idolâtrique, saint Paul en appelle à l'analogie évidente entre ces repas et la cène chrétienne. Comme le calice et le pain eucharistiques opèrent la communion au Christ, ainsi le culte païen unit l'homme, non pas aux divinités païennes, qui ne sont pas, mais aux démons, auxquels, en fait, les sacrifices sont adressés (3).

L'exégèse de ces textes a subi dans les milieux indépendants une évolution totale, qui a abouti à l'interprétation sacramentelle et réaliste de l'eucharistie. Les débuts de l'exégèse nouvelle (4) remontent au delà de la période qui s'ouvre par la publica-

(1) I Cor., XI, 26-34.

(2) I Cor., X, 1-5.

(3) I Cor., X, 14-22.

(4) D'après A. SCHWEITZER (*Geschichte der paulinischen Forschung von der*

tion de l'ouvrage de Harnack (1891). Déjà en 1887, O. Pfleiderer (1) estima que la doctrine de saint Paul avait imprimé aux agapes la signification proprement sacramentelle. Spitta (2) retrouve chez l'Apôtre deux conceptions indépendantes, voire contradictoires : d'une part, au chapitre XI, une interprétation symbolique des éléments de l'eucharistie ; d'autre part, dans les deux passages du chapitre X, la croyance en la réalité surnaturelle de dons spirituels (pneumatische) qui mettent les fidèles en communion avec le Christ-Esprit. D'après J. Hoffmann (3) ces deux conceptions correspondraient à deux stades de l'évolution de la doctrine eucharistique : la conception sacramentelle serait la plus récente, mais elle aurait déjà été préparée au premier stade de la pensée paulinienne. En outre, cinq ans avant l'ouvrage de Hoffmann, en 1898, Eichhorn insista vivement sur le réalisme des croyances de saint Paul touchant l'eucharistie (4).

Toutefois le défenseur le plus ardent et le plus brillant de l'interprétation réaliste fut Heitmüller. Il exposa ses conclusions en 1903 dans une conférence donnée au *Wissenschaftlicher Predigerverein*, puis publiée dans une brochure : *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung* (5). D'accord avec Spitta et J. Hoffmann, il ne retrouve au chapitre XI que la conception purement symbolique de la cène, un rite commémoratif de la mort du Seigneur ; mais il estime que la véritable pensée de l'Apôtre est exprimée au chapitre

Reformation bis auf die Gegenwart, Tubingue, 1911, p. 127-128), les études sur le judaïsme à l'époque néo-testamentaire, études dont les résultats furent surtout mis en lumière par W. BOUSSET (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903), avaient démontré que la théologie de saint Paul prit naissance dans ce milieu et qu'il fallait renoncer à une interprétation purement spirituelle (vergeistigen) de cette doctrine. Il ne suffisait plus de reconnaître le caractère physique (das Naturhafte) des idées eschatologiques de l'Apôtre : il était prouvé que sa doctrine sotériologique, tout entière, porte la même empreinte, et que la tendance fondamentale de sa mystique est d'ordre non pas moral mais physique.

(1) *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang*, Berlin, 1887, p. 259.

(2) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 301-317.

(3) *Op. cit.*, p. 141-156 : « Schon im ersten Stadium, écrit-il à la p. 149, steht das Herrnmahl ganz auf der Linie des Sacramentes, weil die Teilnehmer auf ihr Bekenntnis zum Erlösungstod Christi die Verheissung der Sündenvergebung und Gotteskindschaft empfangen. »

(4) *Op. cit.*, p. 21-25 : « Pauli Meinung ist, écrit-il à la p. 22, dass im Abendmahl Leib und Blut Christi genossen wird. Das Brot ist die Gemeinschaft des Leibes Christi und der Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi. »

(5) Goettingue, 1903, p. 23-37.

précédent. Sans doute, au chapitre XI, l'Apôtre traite *ex professo* de la cène, mais le but spécial qu'il y poursuit, pourrait avoir influencé ses idées : au chapitre X au contraire, les développements concernant l'eucharistie, amenés occasionnellement, offrent plus de garanties de refléter la vraie pensée de saint Paul. Ensuite, il importe de distinguer entre la signification fondamentale des rites et les réflexions plus personnelles, plus théologiques, qui peuvent s'y ajouter. Or le chapitre XI contient une pareille interprétation, individuelle et doctrinale, de la cène, comme le prouve la connexion avec les idées propres à l'Apôtre. Enfin, en ses versets 27 et 29, le chapitre XI trahit lui aussi la conception sacramentelle du chapitre X, et les différences entre les deux chapitres ne sont pas à exagérer. En tenant compte de ces observations, l'on voit que, selon l'Apôtre, le repas du Seigneur établit l'union la plus intime avec le Christ glorieux, autrefois offert en sacrifice pour la communauté, et que l'eucharistie consiste dans un aliment et un breuvage spirituels qui ne sont autres que le Christ lui-même. La cène est donc un sacrement au sens propre, un rite qui opère ses effets *ex opere operato*, au sens admis par la théologie catholique (1). La brochure de Heitmüller fit sensation. Elle porta un coup vigoureux à l'interprétation libérale du paulinisme (2) ; l'école de l'histoire des religions applaudit (3).

A partir de l'ouvrage de Heitmüller, l'interprétation sacramentelle et réaliste se retrouve chez la plupart des auteurs indépendants. Aussi Clemen (4) put-il écrire : « Non seulement les théologiens confessionnels mais aussi la plupart des récents théologiens critiques (5) — je nomme seulement C. Pfleiderer, Anrich, H. J. Holtzmann, Harnack, Hoffmann, Dieterich, Weinel, Wrede, Bousset, Grussendorf, Lietzmann, Jacoby, Weiss, Stärk, Goguel, Barbier, Toussaint, Gressmann — ont trouvé chez Paul... la conception sacramentelle » ; et l'on pourrait ajouter à cette liste déjà longue les noms de Loisy (6), P. Smith (7),

(1) Heitmüller ne craint pas de le dire ouvertement. Cf. *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 35 et p. 14-15.

(2) Cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, p. 129-130.

(3) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Le sens du christianisme*, p. 282-283.

(4) *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 180.

(5) « Nicht nur die kirchlichen, sondern auch die meisten neueren kritischen Theologen... fanden bei ihm zuerst die spätere sakramentale Auffassung... ».

(6) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 534, 541, et surtout *Les mystères*, p. 284-296.

(7) *Op. cit.*, p. 53-56.

Feine (1), K. L. Schmidt (2), R. Reitzenstein (3) et K. Völker (4) et bien d'autres encore.

II. — Voici les principaux arguments apportés en faveur de l'interprétation nouvelle. Le premier est emprunté à I *Cor.*, X, 1-4. La manne y figure comme un « aliment spirituel » (πνευματικὸν βρῶμα), l'eau du rocher comme « un breuvage spirituel » (πνευματικὸν πόμα) ; il est ajouté que le rocher était le Christ. Indubitablement saint Paul conçoit la manne et l'eau du rocher comme des prototypes de l'eucharistie et il projette sur elles les caractères qu'il attribue au rite chrétien. Il faudra en conclure que les éléments eucharistiques sont, eux aussi, une nourriture et une boisson surnaturelles, qu'ils ont une origine et une efficacité pneumatiques, qu'ils sont le Christ lui-même (5). L'idée de communion, développée dans I *Cor.*, X, 14 et suiv., fournit un second argument. « Le calice de bénédiction que nous bénissons, écrit l'Apôtre, n'est-il pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » L'eucharistie opère donc une communion au Christ. Le sens du terme κοινωνία résulte du parallèle établi entre la cène chrétienne et les repas sacrificiels juifs et païens. Ceux-ci étant censés produire une union mystique avec la divinité ou avec les démons, la cène réalise entre le fidèle et le Seigneur une union réelle. Plusieurs auteurs, notamment Heitmüller, soulignent le réalisme frappant. Outre l'union du fidèle au Christ, la cène opère l'union des fidèles entr'eux : « Et parce qu'il n'y a qu'un pain, nous formons tous un même corps. Nous avons tous part au pain unique. » « Par son repas commun, écrit Goguel (6), l'Église ne se borne pas à exprimer son unité, elle la réalise. Les Chrétiens ne mangent pas du même pain parce qu'ils forment un

(1) *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 315-319 ; *Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 2^e sér., *Sammlung Wissenschaftlicher Monographien*, t. XII, Gutersloh, 1927, p. 366-372.

(2) *Art. cit.*, col. 12-15.

(3) *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e édit., Berlin, 1927, p. 79-81.

(4) *Mysterium und Agape*, p. 79-84.

(5) Cf. W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 24-25 ; H. WEINEL, *Paulus*, 2^e édit., Tubingue, 1915, p. 92 ; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 249 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 164-166.

(6) *L'eucharistie*, p. 187.

même corps, ils forment un même corps parce qu'ils mangent le même pain. Ici apparaît la notion sacramentaire. »

D'après un certain nombre d'auteurs, les paroles de l'institution, au chapitre XI, 23 et suiv., expriment, elles aussi, la même doctrine réaliste. Le pain et le vin sont mystiquement identifiés au corps et au sang du Christ. Enfin, ce réalisme se traduit aussi dans les instructions qui terminent la péricope de l'eucharistie : « Celui qui mange le pain et boit le calice indignement, se rend coupable du corps et du sang du Seigneur, mange et boit sa propre condamnation. » Les nombreux cas de maladie et de mort survenus à Corinthe ne sont qu'un effet des communions sacrilèges dont les fidèles se sont rendus coupables. L'Apôtre, écrit Goguel (1), « attribue une action réelle mais néfaste à la communion indigne ; le sacrement agit donc de lui-même *ex opere operato* et sans l'intermédiaire de la foi. » « Ce caractère sacramentel de la cène, ajoute Loisy (2), est aussi clair que celui du baptême, si même il ne l'est davantage. Les fidèles de Corinthe jugeaient le baptême si efficace qu'ils se le faisaient réitérer à l'intention de leurs défunts. Paul croit les éléments de la cène si remplis de vertu qu'ils peuvent tuer ou tout au moins rendre malades ceux qui n'ont pas les dispositions voulues pour le repas sacré. »

Il est d'autres arguments moins souvent allégués. Ainsi Heitmüller (3) insiste sur la conception physique ou hyperphysique de l'union des fidèles au Christ dans la doctrine de saint Paul (4). Le rite qui accomplit cette union aura par conséquent le même caractère.

III. — Si la plupart des auteurs admettent que la cène paulinienne est un sacrement, c'est-à-dire, un rite efficace par lui-même et qu'elle a pour effet principal d'unir le fidèle au Christ, ils ne s'accordent pas sur la nature de la causalité, sur le degré de réalisme et sur le terme de l'union sacramentelle ainsi réalisée.

La cène opère-t-elle son effet *ex opere operato*, ou est-elle un rite de magie ? A. Dieterich (5) opine pour la seconde hypothèse.

(1) *L'eucharistie*, p. 183.

(2) *Les mystères*, p. 289.

(3) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 34.

(4) « Das aber dieses wichtigste Stück paulinischer Frömmigkeit, das Sein des Christus im Christen, bzw. des Christen im Christus, in letzter Linie eine stark naturhafte Grundlage hat, ist bereits bei Gelegenheit der Taufe nachgewiesen. »

(5) *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 106.

En défendant aux fidèles toute participation aux sacrifices païens afin d'éviter la communion avec les démons, Paul exprimerait sa foi en l'efficacité magique des rites de sacrifice et de communion. Des passages tels que I *Cor.*, X, 16 et 17, où le pain et la coupe sont appelés une communion au corps et au sang du Christ, ne seraient pas susceptibles d'une autre interprétation. L'explication par la magie est encore proposée à propos de l'eucharistie paulinienne par W. Wrede, Weinel et P. Smith. D'après Wrede (1) la doctrine sacramentelle de l'Apôtre n'est pas sans accointances avec les croyances et les pratiques superstitieuses de la religion populaire. Si saint Paul attribue des maladies, voire la mort à une participation indigne de la cène, c'est qu'il reconnaît à ce rite une efficacité magique. Weinel (2) est plus affirmatif encore. Comme les banquets des sacrifices païens étaient censés opérer la communion aux démons, même si la foi était absente, ainsi la cène accomplit son effet d'une manière magique, c'est-à-dire à la fois sensible et surnaturelle. (3) Participer indignement à la cène, c'est se rendre coupable du corps et du sang du Christ, manger et boire son jugement, encourir la maladie et la mort. La conception est aussi matérielle que celle du baptême pour les défunts. P. Smith (4) est du même avis. D'autres auteurs sont plus réservés et préfèrent parler d'une efficacité *ex opere operato*. L'Apôtre, déclare Goguel (5), « attribue une action réelle mais néfaste à la communion indigne. Le sacrement agit donc de lui-même *ex opere operato* et sans l'intermédiaire de la foi, mais la foi, c'est-à-dire le désir conscient et voulu de s'unir au Christ est nécessaire pour diriger l'action du sacrement ». Heitmüller (6) ne craint pas de dire explicitement qu'il entend l'expression *ex opere operato* au sens de la théologie catholique. Remarquons toutefois que ces deux auteurs opposent la causalité *ex opere operato* à une causalité *ex opere operantis* et non pas formellement à l'efficacité magique.

La cène unit le fidèle au Christ : est-ce au Christ historique ou au Christ glorifié ? D'après Goguel (7), « l'idée qu'il s'agit du

(1) *Paulus*, Halle-s.-Saale, 1905, p. 70 et suiv.

(2) *Paulus*, 2^e édit., p. 92.

(3) « So wirkt das Abendmahl magisch, sinnlich-übersinnlich, zauberhaft. »

(4) *Op. cit.*, p. 54. — I *Cor.*, XI, 30 prouverait « how perfectly crude were Paul's ideas of this magical effect ».

(5) *L'eucharistie*, p. 183.

(6) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 35 et 15.

(7) *L'eucharistie*, p. 171-172.

Christ glorifié, c'est-à-dire du Christ-esprit, doit être écartée, car le sang n'appartient pas au domaine de l'esprit. Il s'agit donc du Christ historique et comme la mention du sang ne peut se rapporter qu'à la mort, nous pouvons conclure que par le pain et le vin, le fidèle entre en communion avec le Christ mourant » (1). Par contre selon Heitmüller (2) la mention du sang s'explique par l'emprunt des formules à la tradition. L'Apôtre songerait à une union au Christ glorifié. Le Christ est l'Esprit, bien qu'il tienne sa physionomie concrète de son identité avec le Christ historique. Au reste la mort du Christ n'est pas directement visée au chapitre X de la première épître aux Corinthiens. Loisy (3) trouve de même que « les éléments de la cène sont le moyen d'une participation réelle au Christ-esprit, au Christ mort et ressuscité » (4).

Un troisième aspect de l'eucharistie paulinienne divise les critiques : le degré de réalisme de l'union sacramentelle. L'eucharistie est-elle un repas théophagique où le fidèle mange et boit mystiquement mais réellement le corps et le sang du Christ ? Ou bien serait-elle un simple rite de communion au corps et au sang du Christ ? C'est la première explication qu'Heitmüller paraît adopter. Nous ne savons pas, dit-il (5), comment saint Paul se représente la communion avec les démons, mais son entourage juif et païen l'a conçue d'une manière aussi concrète que possible : les démons étaient censés s'introduire dans le corps de ceux qui participaient aux repas de sacrifices. Cette même conception, dégrossie, pourquoi ne pourrait-on pas la prêter à l'Apôtre ? Dieterich est du même avis (6). Le Christ est mangé et bu par les croyants, et par là même il est présent en eux. Cette même croyance s'exprimerait d'une manière encore plus matérielle dans le quatrième évangile. Enfin H. Gressmann (7) retrouve dans la

(1) Mais l'auteur ajoute : « Il y a donc dans notre passage deux conceptions distinctes de la cène : l'une, indiquée seulement par une phrase incidente, fait de la communion à un même pain un moyen de réaliser l'unité mystique du corps du Christ ; l'autre fait de la communion, c'est-à-dire de la participation à la table et à la coupe du Seigneur, un moyen de s'unir au Christ mourant. »

(2) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 26.

(3) *Les mystères*, p. 289.

(4) Cf. encore T. SCHMIDT, *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ). *Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig et Erlangen, 1919, p. 72 et suiv.; 201 et suiv.

(5) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 25.

(6) *Eine Mithrasliturgie*, p. 106.

(7) H KOINONIA TON ΔΑΙΜΟΝΙΩΝ, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1921, t. XX, p. 230.

première épître aux Corinthiens l'idée d'une communion sacramentelle par la manducation d'un dieu (1). Toute autre est l'opinion d'O. Pfleiderer (2). Communier au corps et au sang du Christ ne signifie pas manger ces substances. L'analogie établie entre la communion des chrétiens au Christ et celle des Juifs à l'autel le prouverait manifestement. Cette dernière, en effet, consisterait dans l'union avec la divinité que réalise la manducation de la victime. Goguel s'exprime comme suit (3) : le pain et le vin « sont le corps et le sang du Christ ; ils mettent ceux qui les consomment en relation directe avec le Christ dans sa mort. Ils sont un don du Seigneur d'origine surnaturelle, un breuvage et un aliment spirituels. » Schweitzer est plus explicite encore (4) : « Manger le corps et boire le sang du Christ, c'est une chose que Paul ne connaît pas. » Enfin voici l'opinion intéressante de Loisy (5) : « La communion au Christ-Esprit s'affirmera, se réalisera moyennant les éléments du repas mystique, le pain et le vin, qui sont mystiquement le corps et le sang du Christ. Paul assurément ne matérialise pas, ne mécanise pas la présence du Christ au point d'imaginer une transformation physique du pain et du vin dans le corps et le sang de Jésus, une telle substitution de substance n'ayant d'ailleurs aucune raison d'être par rapport au Christ-Esprit. Mais pas davantage il ne volatilise cette présence en considérant la participation au pain et au vin comme une simple image, une métaphore en action qui signifierait l'assistance morale que le Christ donne aux siens, ou bien l'union morale que crée entre eux et lui son amour. Les éléments de la cène sont le moyen d'une participation réelle au Christ-Esprit, au Christ mort et ressuscité. Comment la chose est possible, une raison un peu exigeante peut se le demander, mais la foi de Paul ne se le demandait pas, et c'est pourquoi Paul n'y trouvait aucune difficulté. » Plus loin l'auteur ajoute (6) : « Sans doute on ne mange pas les démons dans les victimes, pas plus qu'on ne mange matériellement le corps du Christ dans le pain, qu'on ne boit matériellement son sang dans le vin ; mais une communion d'es-

(1) « ... durch das Verzehren eines Gottes ».

(2) *Op. cit.*, p. 261.

(3) *L'eucharistie*, p. 178-179.

(4) *Geschichte der Paulinischen Forschung*, p. 155-156 ; cf. également *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 262.

(5) *Les mystères*, p. 288-289.

(6) *Les mystères*, p. 294.

prit s'établit entre les dieux ou esprits du sacrifice et ceux qui participent au sacrifice en consommant les matières réelles chez les Juifs et les païens, symboliques chez les chrétiens de l'oblation sacrificielle. » (1)

IV. — Après avoir exposé l'interprétation réaliste de la cène paulinienne, interrogeons les partisans de l'explication symbolique. Leur groupe, de nos jours fort réduit (2), compte quelques critiques de valeur, tels que Weizsäcker (3), Andersen (4), G. P. Wetter (5), G. Kittel (6), et surtout Clemen (7). A leur avis la cène paulinienne fut une action symbolique qui commémorait la mort du Christ et exprimait la foi en la valeur rédemptrice de la passion, ou encore en la présence du Christ dans son Église. Ils en appellent surtout à I *Cor.*, XI, 26 : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Ces paroles leur paraissent exclure la conception sacramentelle et réaliste, et elles deviennent la clef pour l'interprétation des passages qui leur sont habituellement opposés.

Personne n'a défendu l'interprétation symbolique avec autant

(1) G. TOUSSAINT (*L'hellénisme et l'apôtre Paul. Thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris*, Paris, 1921, p. 315-317), tout en affirmant qu'au sens de saint Paul l'eucharistie n'est pas un repas théophagique, écrit pourtant que, pour l'Apôtre, participer au corps du Christ, « c'est s'incorporer l'esprit du Christ sous forme d'assimilation nutritive ».

(2) Notons que l'explication exclusivement symbolique des textes pauliniens touchant l'eucharistie vient d'être de nouveau proposée dans l'ouvrage récent de H. H. HUBER, *Das Herrnmahl im Neuen Testament auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt. Inauguraldissertation der theologischen Fakultät der Universität Bern zur Erlangung des Lizentiatengrades*, Leipzig, 1929, p. 33-60.

(3) *Das apostolische Zeitalter*, 2^e édit., p. 577.

(4) *Op. cit.*, p. 1-19 ; 47-49 : « Von dem wirklichen Fleische und dem wirklichen Blute Jesu, écrit l'auteur, p. 49, ist in der ganzen Auseinandersetzung keine Spur, und für das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung kein Platz. Alles, was man hier von dem « Sakrament » spricht... ist völlig aus der Luft gegriffen. »

(5) *Die Auffassung des Apostels Paulus vom Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1913, t. XIV, p. 202-215.

(6) *Die Wirkungen des christlichen Abendmahls nach dem Neuen Testament*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1925, t. XCVI-XCVII, p. 234.

(7) *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIII, fasc. 1, Giessen, 1913, p. 34-36 ; 48-58 ; *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 166-168 ; 180-190.

d'érudition que ne l'a fait Clemen dans la réfutation des raisons alléguées par les religionnistes à l'appui de l'hypothèse sacramentelle (1). Que saint Paul ait songé à la cène chrétienne en parlant de la manne et de l'eau du rocher (2), Clemen en convient, mais il n'en déduit pas que l'Apôtre ait tenu le pain et le vin pour une nourriture et un breuvage spirituels. Les expressions : πνευματικὸν βρῶμα et πνευματικὸν πόμα, qui désignent la manne et l'eau de la roche, s'expliquent par la terminologie de l'Ancien Testament et du judaïsme. En outre, il n'admet pas avec Weinel que seule une conception sacramentelle rende compte de la juxtaposition de la cène et du baptême. À supposer que celle-ci soit due à une influence des mystères païens qui possédaient un baptême et un repas sacré, il ne s'ensuivrait pas encore que les rites de l'initiation chrétienne aient été conçus à leur instar. Certes la « communion au corps et au sang du Christ », au verset 16 de I Cor., X, pourrait signifier la manducation du Christ glorifié ou du moins l'union avec lui ; mais, suivant une juste observation de Wetter, ailleurs chez l'Apôtre « corps et sang du Christ » désignent la mort du Seigneur (3). Le Christ glorifié n'a plus de sang (4), et les chrétiens lui sont déjà unis indépendamment de la communion. C'est donc avec la passion du Christ que la cène met les fidèles en relation. Saint Paul ne peut pas affirmer au verset 17 une participation surnaturelle à l'autel. Si telle fut la croyance primitive d'Israël, elle n'était plus celle des juifs au temps de l'Apôtre, comme le prouve Philon, *De spec. leg.*, par. 221 et 131. De même au verset 20 l'Apôtre n'entend pas « la communion aux démons » à la manière des « faibles » de Corinthe. Ceux-ci croyaient absorber les démons ; l'Apôtre, au contraire, en permettant la manducation des idolâtres dans les maisons privées, a compris la communion comme simple profession de foi et d'adhésion aux démons (5). Sans doute, poursuit Clemen, primitivement les expressions : table et coupe des dieux ou des démons, furent prises à la lettre. Pour l'époque de saint Paul la croyance est attestée par un texte de Josèphe (6) :

(1) Nous suivrons ici l'exposé de la *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 166-168 ; 180-190.

(2) I Cor., X, 1-4.

(3) *Rom.*, III, 25 ; V, 9 ; *Col.*, I, 14, 20 ; *Rom.*, VII, 4 ; *Col.*, I, 22.

(4) I Cor., XV, 50. Cf. vv. 20 et 49.

(5) *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 184 : « Nur eine gedachte Beziehung, ein Bekenntnis zu den Dämonen. »

(6) *Ant.*, XVIII, 3, 4, 65.

une dame romaine est invitée à un banquet où Anubis apparaît en personne (1). Mais de tels témoignages sont extrêmement rares. L'Apôtre pouvait donc parler de la table ou de la coupe des démons ou du Seigneur sans affirmer leur présence réelle. Quant aux expressions : « communion avec les démons », « communion au corps et au sang du Christ », elles ne peuvent d'aucune manière s'entendre d'une participation sacramentelle (2). Encore une fois, plusieurs peuples, y compris les Grecs, ont cru pouvoir manger la divinité et s'assimiler sa vertu, mais il n'est pas démontré que cette croyance se soit conservée jusqu'à l'époque du christianisme naissant. Même les mystères de Dionysios, d'Attis, d'Éleusis et de Mithra ne l'expriment pas. Paul ne peut donc avoir songé à la manducation du corps et du sang du Christ.

Enfin Clemen renonce à voir une conception réaliste de la cène dans I Cor., XI, 27-30. « Se rendre coupable envers le corps et le sang du Seigneur » peut signifier simplement : se rendre coupable envers leurs symboles. Dire que manger le pain et boire la coupe indignement, c'est manger et boire sa propre condamnation, attribuer à la participation indigne à la cène de nombreux cas de maladie et de mort, ce n'est pas nécessairement concevoir l'action de la communion indigne comme celle d'un poison surnaturel ; si telle avait été l'idée de saint Paul, il aurait pu attendre de la cène le châtiment de l'incestueux, et il n'aurait pas eu à le livrer à Satan (3). Comme argument positif à l'appui de son interprétation symbolique, Clemen allègue le récit de la dernière cène de I Cor., XI, 23-25, et le verset 26 qui explique la portée du rite eucharistique : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. »

Ni Clemen ni les autres partisans de l'interprétation symbolique n'ont pu enrayer le succès de l'exégèse sacramentelle et réaliste des textes pauliniens. Celle-ci fut bientôt appliquée aux récits synoptiques. Déjà en 1898, Eichhorn (4) y retrouva la conception réaliste de la manducation du corps et du sang de Jésus.

(1) L'auteur (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 184) cite également un papyrus magique de Berlin et un texte d'ARISTIDE, *Serap.*, or. VIII.

(2) *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 185 : « Anteilhaben an den Dämonen oder Blut und Leib Christi. »

(3) I Cor., V, 5.

(4) *Op. cit.*, p. 19-25.

Loisy lui aussi reconnut le bien fondé de cette exégèse nouvelle. « Le vrai contexte de la formule : « Voici mon corps » étant celui de Paul, écrit-il, ce n'est pas d'après les circonstances historiques du dernier repas, mais d'après la signification que l'Apôtre attribue à la cène chrétienne, qu'il faut apprécier le sens et la valeur des mots. » (1) A son tour, P. Smith (2) insista sur l'accord entre saint Paul et les synoptiques, ceux-ci ayant complètement adopté le point de vue de l'Apôtre.

L'exégèse indépendante s'est ainsi de plus en plus rapprochée de la tradition catholique ; certains auteurs l'ont reconnu. Comme nous l'avons vu, pour Heitmüller (3) la cène est un sacrement efficace *ex opere operato* au sens de la théologie catholique. P. Smith (4), d'accord avec Kirsopp Lake (5), avoue lui aussi que l'interprétation catholique se rapproche beaucoup plus de la conception primitive que ne le font les opinions protestantes (6) : remarquable évolution due, presque tout entière, à l'influence de l'histoire des religions.

ARTICLE III

LA TRANSFORMATION DE LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE D'APRÈS LA CRITIQUE INDÉPENDANTE

I. — Prêter à saint Paul une conception sacramentelle et réaliste de la cène et nier en même temps l'institution par Jésus du sacrement de son corps et de son sang, c'est s'obliger à expliquer une évolution aussi radicale que rapide de la doctrine eucharistique. Évolution radicale : il n'est pas exagéré de parler avec Goguel (7) d'une véritable révolution. D'une part, soit un simple symbole destiné à inculquer un enseignement, tel celui de la dignité messianique de Jésus, de l'imminence et de la valeur

(1) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 520-521.

(2) *Op. cit.*, p. 61.

(3) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 35 et 15.

(4) *Op. cit.*, p. 63.

(5) *The Earlier Epistles of St Paul. Their Motive and Origin*, Londres, 1911, p. 215.

(6) Nous avons vu plus haut quelle est la rançon du progrès accompli par l'exégèse indépendante : les paroles auxquelles elle restitue le sens, elle refuse désormais de les attribuer à Jésus.

(7) *L'eucharistie*, p. 187 : « Entre le repas de l'église de Jérusalem et la cène corinthienne, une révolution s'est produite, le mot n'est pas trop fort. »

salvifique de sa mort, soit un repas, anticipation du banquet messianique ou cène d'adieu dont la tristesse ne fut tempérée que par l'espoir de la réunion prochaine au Royaume, en toute hypothèse une action que sa nature même destinait à rester unique ; d'autre part un repas rituel, régulièrement réitéré, conçu comme le sacrement d'union des fidèles au Christ, dont le corps et le sang sont une nourriture et un breuvage surnaturels : un abîme sépare les deux termes de la transformation admise par les critiques. Évolution, au surplus, très rapide. Écrite vers les années 55 à 58 (1), la première épître aux Corinthiens répète touchant l'eucharistie l'enseignement oral donné par saint Paul vers l'an 50, lors de la fondation de l'église de Corinthe (2). « J'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis », telle est la formule par laquelle l'Apôtre introduit le récit de l'institution (3). En outre, que l'eucharistie soit un moyen de communion au Christ, saint Paul le suppose connu et admis des destinataires de la lettre : « Rendez-vous compte vous-mêmes de ce que je vous dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » (4). En moins de vingt ans, l'évolution se serait accomplie.

Les critiques indépendants n'ont pas d'emblée saisi toutes les difficultés de leur position. Intéressante à cet égard est l'attitude de Spitta. Bien qu'il attribue à saint Paul la conception sacramentelle (5), il croit à peine devoir expliquer l'écart pourtant souligné (6) entre les idées pauliniennes et celles de la tradition plus primitive. Concevant l'influence salutaire du Seigneur-Esprit à la manière de celle du Messie préexistant, l'Apôtre aurait donné un sens plus littéral aux paroles eucharistiques (7).

Les difficultés de l'explication s'imposèrent à l'attention,

(1) Cf. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I : *Les épîtres de saint Paul*, 10^e éd., Paris 1924, p. 104.

(2) Cf. A. TRICOT, *Saint Paul, apôtre des Gentils*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928, p. 192-193.

(3) I Cor., XI, 23.

(4) I Cor., X, 15-16.

(5) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 306-317.

(6) *Loc. cit.*, p. 309-311.

(7) *Loc. cit.*, p. 310 : « Die von der Person ausgehenden Wirkungen versteht der hellenistische Rabbiner nach Analogie der Theologumene von den Wunderwirkungen des präexistenten Messias. So führt gerade die Betonung des pneumatischen in Jesus zu einer Materialisierung der Vorstellung in den Einsetzungsworten. »

quand on releva et souligna chez l'Apôtre une conception non seulement sacramentelle, mais encore réaliste de l'eucharistie. Déjà en 1898, Eichhorn (1) se demanda d'où provenait l'idée de la manducation de la chair et du sang. Repris en 1903 par J. Hoffman (2) et surtout par Heitmüller (3), le problème intéressa désormais la plupart des critiques. Les anciennes hypothèses, en particulier celles de Jülicher (4) et de Spitta, s'avéraient insuffisantes.

On se rappelle comment Jülicher interprète la pensée de Jésus. Le Maître aurait signifié que sa mort était imminente, et probablement aussi qu'elle serait une source de bénédictions. Il n'aurait institué aucun rite. Toutefois la cène impressionna vivement les disciples, marquant le moment le plus inoubliable de leur commerce avec Jésus. Intimement unis à Jérusalem dans l'attente de la parousie, ils n'ont plus pris de repas sans se souvenir de Jésus, sans redire les paroles par lesquelles il avait prédit sa mort : ce fut la réitération spontanée de la cène, bientôt attribuée à un ordre formel de Jésus. Au reste, il est possible qu'au cours de ces repas, les disciples aient cru voir le ressuscité.

A la différence de Jülicher, qui fut uniquement obligé d'expliquer la réitération de la cène et la croyance en l'institution par Jésus, Spitta devait rendre compte de la transformation de la doctrine eucharistique. Aussi son hypothèse est-elle plus compliquée (5). Anticipation du repas messianique, la dernière cène ne devait pas être réitérée ; elle le fut cependant parce que les disciples, se réunissant comme les Juifs pour célébrer des repas religieux, se sont souvenus d'instinct de celui qui leur avait promis sa présence invisible, et se sont rappelé spontanément les paroles qu'il prononça la veille de sa passion. Puisque Jésus s'était révélé comme la vraie nourriture et le vrai breuvage

(1) *Op. cit.*, p. 28 : « Wie ist der Gedanke vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes entstanden? Ich betone, dass diese Frage von allen Theologen gleichmässig aufgeworfen werden muss, mag man nun den historischen Charakter unserer Berichte anzweifeln oder nicht. Denn wer unsere Berichte für historisch hält, muss Jesu Wort irgendwie symbolisch deuten. Dann entsteht auch für diese Theologen die Frage, wie die Beziehung auf den realen Genuss hat entstehen können. Diese Frage existiert also für alle Theologen gleichmässig mit Ausnahme der wenigen, die einen realen Genuss von Leib und Blut Christi auch beim ersten Abendmahl im lutherischen Sinne behaupten. »

(2) *Op. cit.*, p. 149-152 ; 246-259.

(3) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 37-52.

(4) *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier*, p. 245-246.

(5) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 288-317.

spirituels, il était naturel que l'action de grâce chrétienne, prononcée sur le pain et le vin, servît à remercier Dieu de cet aliment et de ce breuvage nouveaux, que les convives songeassent à la parousie et au banquet eschatologique, qu'une note joyeuse dominât la réunion.

La simple réitération de la dernière cène ne dura guère. Sous l'action de facteurs nouveaux le repas devint la Pâque chrétienne, la commémoration de la mort de Jésus. Voici de quelle manière. Le Maître étant mort le 14 Nisan, les disciples n'ont pas célébré en ce jour la Pâque ; conformément à la Loi (1) ils l'ont fait un mois plus tard, le 14 Ijjar. A la lumière des idées suggérées par la fête, la mort du Maître leur apparut sous un jour nouveau. Le rapprochement entre Jésus et l'agneau pascal s'imposait : l'un et l'autre avaient été immolés le même jour, sans qu'un os leur fût brisé. Les psaumes CXVI et CXVIII se présentaient soudain à l'esprit des disciples comme une prophétie réalisée par la mort et la résurrection du Seigneur ; Moïse, le libérateur d'Israël rejeté par son peuple, leur apparut comme le prototype du Messie. Ainsi la Pâque, revêtue d'un sens chrétien, devint une institution nouvelle. Toutefois, restés fidèles à la loi, les disciples ne la célébraient qu'une fois l'an, selon le rituel prescrit. Si l'on suppose qu'une apparition, évidemment subjective, du Christ eut lieu au cours de ce repas, on s'explique que la Pâque nouvelle apparut bientôt comme le renouvellement de la dernière cène. Plus tard, des traits de la Pâque chrétienne passèrent aux agapes, et les paroles de Jésus reçurent une interprétation différente. Les disciples n'avaient pu se tromper sur leur véritable sens, mais il n'en fut plus ainsi de ceux qui les entendirent longtemps après la mort du Christ ; ceux-ci étaient exposés à les comprendre en fonction de la passion de Jésus. Certaines analogies de la cène avec le repas pascal les y invitaient. La formule : « Ceci est la Pâque » fit songer à Jésus, l'agneau pascal immolé pour la rémission des péchés. Il devenait ainsi facile de croire que les paroles : « Ceci est mon corps » rappelaient le sacrifice de la croix. Les deux traditions contraires touchant la cène, Spitta les retrouve chez saint Paul, mais il constate que les symboles y sont devenus des rites sacramentels.

Plusieurs éléments des hypothèses de Jülicher et de Spitta furent retenus par les critiques indépendants : l'existence de

(1) Num., IX, 10-11.

repas pris en commun, le besoin chez les disciples, de se rappeler la dernière cène, les prétendues apparitions du Ressuscité, la croyance en la présence spirituelle du Seigneur parmi les fidèles (1). « Les repas communs de ces croyants, écrit Loisy (2), avaient accentué leur caractère religieux et ils avaient une signification spéciale, en étroit rapport avec la nouvelle foi. C'est dans ces agapes frugales que les adeptes du Ressuscité se retrouvaient comme au temps de Jésus, unis par un même sentiment, par la communion intime d'une même espérance. C'est là qu'ils revivaient l'inoubliable souvenir du dernier repas qu'avait présidé le Maître bien-aimé, toujours attendu, et l'ardent espoir que Jésus avait semé dans leurs âmes, et l'avant-goût du royaume qui allait venir. C'est là, en un mot, c'est là surtout qu'ils commençaient à se sentir chrétiens, fidèles de Jésus-Christ, membres d'un groupe religieux ayant sa foi propre, sa vie distincte, son but particulier. C'est là d'ailleurs que la foi s'était formée, qu'elle s'était affirmée, qu'elle avait grandi. N'est-ce pas, en effet, à des repas des disciples que sont coordonnées les apparitions de Jésus ressuscité, celles du moins qui ont quelque consistance de souvenir historique ? On revoyait Jésus parce que dans ces occasions-là surtout on était dominé par son souvenir. Et l'on se fit à l'idée qu'il était toujours vivant, qu'il était là au milieu des siens, rompant le pain et présentant la coupe, avec les formules de bénédiction, comme au temps jadis ; il était là même quand on ne le voyait pas ; et ainsi se créait le sentiment de la présence invisible, non pas encore dans les éléments du repas, mais dans la société de ceux qui y participaient. »

II. — A mesure que s'accusait mieux le caractère sacramentel et réaliste de la cène paulinienne, les hypothèses de Jülicher et Spitta parurent insuffisantes à expliquer l'évolution accomplie par la doctrine eucharistique. Il fallut recourir à d'autres facteurs, à l'influence des religions païennes, en particulier à celle des religions à mystères.

Déjà Eichhorn (3) affirma que l'idée de manger le corps du

(1) Cf. p. ex. J. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 94-148 ; W. HEITMÜLLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, p. 61-63 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 127-133 ; 185-186 ; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 540-541 ; *Les mystères*, p. 221-222.

(2) *Les mystères*, p. 221-222.

(3) *Op. cit.*, p. 31.

Christ et de boire son sang, dérivait de la gnose orientale, mais il reconnut que l'histoire n'avait pas encore découvert le prototype païen de la cène. J. Hoffmann (1) interpréta cette même idée plutôt comme une création originale du christianisme primitif (2), mais il rapprocha des cultes à mystères la doctrine sacramentelle de saint Paul. Toutefois, dans la théorie de Hoffmann, le repas du Seigneur gardait sa physionomie propre : une inspiration religieuse, supérieure au caractère magique des rites païens.

Heitmüller souleva le premier « le problème religionniste » dans son ampleur. Dans la conférence déjà mentionnée (3) il signala les plus frappantes analogies païennes avec le repas religieux des chrétiens : le cannibalisme rituel des Aztèques (4), l'omophagie dionysiaque, le sacrifice et la manducation du chameau chez les anciens Bédouins de la péninsule du Sinaï (5). Entre ces pratiques et la cène chrétienne il y aurait, du point de vue de l'histoire des religions, les plus étroites relations : de part et d'autre le même désir de s'assimiler la vie divine, de part et d'autre le recours au même moyen : la manducation de la divinité. Aussi l'Apôtre aurait-il lui-même établi un parallèle entre la cène chrétienne et les banquets sacrificiels juifs et païens. Toutefois la conception théophagique rapprocherait davantage l'eucharistie des rites sacrificiels des peuples primitifs. Quant à déterminer les croyances ou les rites qui ont contribué d'une manière historique à la conception sacramentelle de l'Apôtre, poursuit Heitmüller, la question commande une grande circonspection et est à peine soluble. On songera peut-être aux repas des Esséniens, et sans aucun doute à la cène mithriaque que l'Apôtre a pu connaître à Tarse. Mais à défaut de renseignements suffisants il serait imprudent d'affirmer une dépendance directe vis-à-vis de ces rites. Remarquons plutôt que les milieux religieux de l'époque néo-testamentaire étaient saturés de conceptions sacra-

(1) *Op. cit.*, p. 252-259 ; 149-156.

(2) *Op. cit.*, p. 252 : l'auteur trouve « die Vermutung wohl begründet, dass die Vorstellung von dem realen Abendmahlsgenuss neu und original vom Urchristentum gebildet worden ist ».

(3) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 37-52.

(4) Les Aztèques mangeaient les prisonniers de guerre, censés identifiés au dieu Tezcatlipoca. Une autre pratique moins barbare consistait dans la manducation de l'effigie du dieu Vitzilopochtli.

(5) L'auteur renvoie encore à quelques autres parallèles : cf. *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 49, note 1.

mentaires, et que le christianisme est né dans une atmosphère chargée pour ainsi dire « de bacilles de mystères » (1).

Nombre de critiques qui ont suivi Heitmüller sur le terrain de l'exégèse, se sont également empressés d'adopter, au moins en partie, ses conclusions touchant l'influence des religions païennes. Nous nous bornerons à signaler les principales études, à savoir celles de Goguel, de Loisy et de P. Smith. D'après Goguel « il est très probable que la transformation est due à l'action de l'apôtre Paul, action inconsciente certainement, car en matière eucharistique Paul n'a pas eu le sentiment d'innover » (2). Mais « il faut, théoriquement au moins, envisager la possibilité que l'évolution signalée ait été déjà préparée avant Paul dans des conditions impossibles à préciser. La question est d'ailleurs peu importante ; ce qui est plus intéressant, c'est de savoir quelles ont été les causes de cette transformation. » Or « si entre le sacrifice païen et la communion il y a, aux yeux de Paul, une affinité profonde, on ne peut échapper à la conclusion formulée par Osc. Holtzmann (3), que par sa conception de l'eucharistie, Paul a introduit dans le christianisme « *ein Stück Heidentum* ». On voudrait pouvoir préciser davantage, dire où et quand et dans quelles circonstances la conception religieuse grecque a agi sur Paul. Nous connaissons trop mal l'histoire des contacts de Paul avec l'hellénisme pour qu'il soit possible de le faire. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'influence que nous soupçonnons, ait agi à un moment bien défini, et ait eu une origine précise. L'apôtre Paul est bien trop hostile au paganisme en général pour qu'on puisse admettre qu'il ait subi l'influence d'un culte païen particulier, tandis que rien n'empêche de penser qu'il se soit assimilé d'une manière toute spontanée, l'idée de sacrement qui faisait partie de l'atmosphère intellectuelle de l'hellénisme. Ce qui est établi, c'est qu'avec l'apôtre Paul la notion sacramentaire apparaît pour la première fois, sur le terrain chrétien. La fortune de cet élément nouveau devait être considérable. » Goguel (4) s'est abstenu de faire intervenir ailleurs les idées et les pratiques des religions non-chrétiennes.

(1) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 52 : « Das junge Christentum lebte in einer Luft, die, wenn Sie den Ausdruck gestatten wollen, mit Mysterien-Bazillen geschwängert war. » Cf. *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, p. 63 ; 69-75.

(2) *L'eucharistie*, p. 187-188.

(3) *Art. cit.*, p. 107.

(4) *L'eucharistie*, p. 293-294.

La méthode ne lui paraît applicable que là où un point de contact peut être effectivement constaté entre le christianisme et une autre religion. Invoquer les analogies réelles qui existent en dehors de tout contact possible et en conclure à l'application d'une même loi de développement religieux pourrait sembler séduisant à première vue, mais « à la réflexion il apparaît clairement que le moment où l'on pourra le faire avec quelque chance de succès n'est pas encore arrivé, si tant est qu'il doit jamais venir. L'état actuel de la science des religions n'est pas tel qu'on puisse songer à établir une théorie de la communion par le repas. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est de citer quelques faits qui montreront que l'eucharistie chrétienne ne constitue pas dans l'histoire générale des religions un phénomène isolé. »

Plus audacieux que Goguel, Loisy, dans son ouvrage *Les mystères païens et le mystère chrétien*, s'est attaché à étudier les repas sacrés des mystères païens et à montrer leur ressemblance avec la cène chrétienne. Dans les mystères d'Éleusis le kykéon (1) était regardé comme « un breuvage mystique, sacré, divin, nourriture d'immortels », un symbole qui signifiait et qui opérait la communion des initiés à Déméter. Selon toute vraisemblance les petits porcs (2) que les mystes baignaient dans la mer, étaient mangés rituellement comme des victimes de communion. Toutefois ce repas ne semble pas avoir eu « la profonde signification mystique de l'omophagie dionysiaque ». Aussi ce dernier rite retient-il Loisy plus longtemps (3). « C'était pour entrer en communion avec le dieu qu'on dévorait le taureau. L'immolation du taureau était à la fois symbolique et pleine de réalité : elle commémorait l'antique passion de Dionysos, et en même temps elle faisait actuellement du dieu la nourriture de ses fidèles, en raison de la participation mystique qui continuait d'exister, comme au premier jour, entre le dieu et l'animal sacrifié. Sauf que la participation s'établit dans le sacrifice chrétien moyennant le pain et le vin, non par une victime animale, l'économie du mystère eucharistique est conçue de la même façon que celle du mystère dionysiaque. » (4) De même le repas sacré

(1) *Les mystères*, p. 66-69.

(2) *Les mystères*, p. 58-59.

(3) *Les mystères*, p. 32-40.

(4) *Les mystères*, p. 34-35.

des mystères d'Attis (1), marquait et opérait la communion à Attis vivant, et était peut-être commémoratif de la passion du dieu. « Il existait donc une véritable analogie entre le repas mystique d'Attis et la cène du Christ. Mais on ne saurait aller plus loin et considérer comme certain que le symbolisme des rites phrygiens était aussi nettement conçu et exprimé que celui des rites chrétiens. » Enfin, entre la cène des chrétiens et celle de Mithra (2) l'analogie serait remarquable : la plus étroite ressemblance existerait non seulement quant aux éléments, mais probablement quant aux formules et certainement quant au sens profond des deux banquets sacrés. Les éléments de la cène mithriaque, affirme Loisy, étaient regardés comme la substance du taureau divin, qui était Mithra, et ils étaient censés contenir la vertu de sa mort sacrificielle.

Bien que dépendante des mystères, la cène n'en serait point l'imitation intentionnelle, mais un rite originalement chrétien, bientôt et de plus en plus compris « à la façon des rites de communion mystique usités dans le paganisme » (3). L'auteur de cette interprétation « mystérique » de l'eucharistie serait saint Paul (4). Aussi Loisy s'est-il efforcé de démontrer que cette conception de l'eucharistie tient essentiellement à ce qu'il appelle l'évangile ou le mystère paulinien. « Elle n'y est point du tout adventice, ni aucunement contradictoire, l'eucharistie est la forme nécessaire et le rite essentiel de ce mystère. Paul a de magnifiques paroles sur la charité ; mais c'est dans l'eucharistie qu'il voit se perpétuer le gage de l'amour divin dans l'amour du Christ et se réaliser incessamment l'union des fidèles dans le Christ et avec lui. Les sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et eucharistie, sont en parfaite harmonie avec la doctrine du salut par la foi du Christ mort et ressuscité ; ils en sont l'expression normale et naturelle si l'on peut dire. Ces rites sont la forme qui convient à ce mythe et qu'il réclame. Mythe et rites se conditionnent réciproquement. Et le mythe et les rites, en tant que mythe et que rites de mystères, ont la même origine. » (5) Insister sur cette relation organique et cette origine commune, assez souvent

(1) *Les mystères*, p. 109-111.

(2) *Les mystères*, p. 188-203, surtout p. 197-202.

(3) *Les mystères*, p. 362.

(4) *Les mystères*, p. 281-296.

(5) *Les mystères*, p. 295-296.

niées (1), des divers éléments de l'évangile de l'Apôtre, c'était étayer d'une façon très habile l'hypothèse d'une influence des mystères.

Le troisième auteur qui contribua à vulgariser l'explication religionniste des origines de l'eucharistie est un historien américain, Preserved Smith (2). Dans un chapitre intitulé « Praeparatio evangelica » (3), où se trahit un évolutionnisme radical, il réunit un grand nombre de prétendus parallèles empruntés aux milieux les plus divers : d'abord plusieurs exemples de manducation sacramentelle d'animaux-totem, d'esprits de la végétation, de certaines divinités ; puis et surtout les repas sacrés en usage chez les peuples du bassin de la Méditerranée aux siècles précédant immédiatement l'avènement du christianisme. Sans doute, à l'époque néo-testamentaire, ces banquets sacrés avaient reçu un sens moins matériel et la communion qu'ils étaient censés opérer, n'était plus entendue que comme un lien unissant les commensaux. Toutefois l'idée ancienne n'avait pas entièrement disparu : la nourriture sacrée restait un moyen sacramentel de s'incorporer l'esprit bienfaisant ou de s'identifier avec le dieu du mystère. Smith insiste le plus sur les repas des religions à mystères, et c'est à eux, naturellement, que l'eucharistie aurait été empruntée. Ici encore, l'auteur de l'emprunt serait l'Apôtre des Gentils (4).

(1) A ce sujet M. GOGUEL (*L'eucharistie*, p. 179) écrivait : « Quelle place les idées eucharistiques occupent-elles dans le système théologique de Paul ? La plupart des interprètes modernes du paulinisme ne les considèrent guère que comme un appendice qui s'est développé sous l'influence de causes étrangères au principe générateur du paulinisme. » Ainsi pour W. HEITMÜLLER (*Taufer und Abendmahl im Urchristentum*, p. 75) la conception sacramentelle de la cène est un élément étranger dans la doctrine de Paul : « Sehen wir auf die Grundanschauung der paulinischen Frömmigkeit, so muss diese sakramentale Würdigung des Herrenmahles als ein Fremdkörper bezeichnet werden. Aber Paulus war eben kein Systematiker. » Pour M. GOGUEL lui-même (*L'eucharistie*, p. 180-184), « les idées eucharistiques ne se sont pas développées chez Paul sous l'influence de circonstances accidentelles, elles sont un élément constitutif de sa pensée. Ceci admis, le problème de savoir quelle place leur revient dans le système paulinien n'est pas encore résolu... La communion... occupe exactement la même place que la foi. Quel rapport y-a-t-il entre les deux choses ?... Il est probable qu'il (saint Paul) n'a pas conçu la formule, foi ou sacrement, comme un problème mais que pour lui, la formule foi et sacrement exprimait une synthèse profonde ». C'est cette synthèse que Loisy a voulu mettre en lumière.

(2) Sur cet auteur, voir une notice dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1928, t. V, p. 198.

(3) *Op. cit.*, p. 23-42.

(4) *Op. cit.*, p. 43-61.

Notons que dans l'utilisation des analogies, deux méthodes ont été employées. La première fait appel à la psychologie religieuse et tire parti des parallèles sans distinction entre pays ou époques. Elle observe que toujours et partout l'humanité a éprouvé une aspiration intense à s'unir aux dieux et qu'à cette fin elle a eu recours aux repas sacrés : l'homme désire s'approcher de la table des dieux, partager avec eux la même nourriture, bien plus, absorber leur vertu, voire manger la divinité elle-même. L'eucharistie chrétienne n'est donc plus un rite isolé mais elle s'explique, comme les rites analogues, par les tendances mystiques de l'âme humaine. L'autre méthode est historique. Aussi n'invoque-t-elle que les seuls parallèles pour lesquels un contact avec les idées ou pratiques chrétiennes peut être établi. Toutefois cette dépendance ne résulte pas nécessairement d'un emprunt ni d'un plagiat ; elle peut se réduire à une interprétation nouvelle des rites chrétiens, due à l'influence des rites païens, accomplie d'une manière plus ou moins inconsciente ou même simplement par voie d'opposition aux cultes des Gentils (1). Enfin l'influence n'émane pas nécessairement d'une doctrine ni d'un culte particulier (2). La méthode historique est celle de Goguel et de Loisy. Il arrive toutefois que les deux méthodes soient simultanément utilisées, comme le prouvent les travaux de W. Heitmüller et de P. Smith.

Nous avons vu que saint Paul, fils de la dispersion et apôtre des Gentils, passe généralement pour avoir introduit la nouvelle conception de la cène. Parfois cependant, comme chez Goguel (3) et chez Heitmüller (4), les critiques envisagent la possibilité d'une

(1) Il n'est pas impossible qu'une certaine assimilation soit le résultat d'une opposition : pour combattre une religion, le meilleur moyen ne consiste-t-il pas souvent à montrer que la nouvelle religion donne d'une façon éminente tout ce qu'on demandait à la première ?

(2) Les auteurs qui admettent une dépendance historique de l'eucharistie à l'égard du paganisme trouvent généralement qu'il est impossible de déterminer d'une façon précise le rite ou la conception dont la cène serait tributaire, si tant est qu'une influence aussi déterminée se soit jamais exercée. En 1893 P. GARDNER (*The Origin of the Lords Supper*, Londres, p. 18 et suiv.) prétendait que saint Paul s'était inspiré des mystères de Déméter qui se célébraient à Éléusis. Les précisions de la thèse la rendaient plus vulnérable ; la contradiction ne se fit pas attendre. Aussi quelques années plus tard, en 1899, dans son ouvrage *Exploratio evangelica*, p. 454 et suiv., l'auteur abandonna-t-il sa propre théorie en avouant qu'elle était intenable. L'aventure profita quelque peu.

(3) *L'eucharistie*, p. 187.

(4) *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, p. 53.

première infiltration païenne antérieurement à la prédication de l'Apôtre. Enfin quelques auteurs, tels H. Lietzmann (1) et Weinel (2), estiment que saint Paul hérita lui-même de la communauté primitive la conception sacramentelle de l'eucharistie.

III. — Les conclusions de l'école religionniste ont provoqué l'opposition de plusieurs auteurs non catholiques, parmi lesquels Clemen, Goetz, Feine et Schweitzer.

L'attitude de Clemen est déjà connue (3). Il refuse de prêter une conception sacramentelle à l'Apôtre et nie la valeur des parallèles invoqués. Si primitivement plusieurs peuples et même les Grecs, ont cru à la possibilité de s'assimiler les vertus divines par des rites de théophagie, ces croyances ne se rencontrent plus dans les mystères de Dionysos, de Déméter, d'Attis et de Mithra. Goetz (4) adopte des conclusions analogues. Feine (5) admet, il est vrai, le caractère sacramentel de l'eucharistie paulinienne, mais il ajoute que la cène fut instituée comme sacrement par Jésus lui-même.

De même Schweitzer (6) protesta énergiquement contre l'hypothèse d'une dépendance de saint Paul à l'égard des mystères

(1) *An die Korinther I, II*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 9, 2^e édit., Tubingue, 1923, p. 51 : « Paulus selbst hat diese mystisch-reale Abendmahlslehre sicher nicht erfunden, vielleicht nicht einmal ausgebildet : er trägt sie ja... auch nicht um ihrer selbst willen vor, sondern lediglich, um ethische Folgerungen daraus zu ziehen : die Theorie selbst setzt er als bekannt voraus. »

(2) *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., 1928, p. 202-204.

(3) Cf. *supra* p. 27-29. Clemen a examiné la question de l'influence des mystères dans une monographie déjà mentionnée : *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIII, fasc. 1, Gieszen, 1913. On retrouvera la discussion relative à notre sujet dans l'ouvrage : *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 180-190 ; sur la diffusion des mystères, voir *ibid.*, p. 31-36.

(4) *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis ? Eine Untersuchung zum Neuen Testament*, dans les *Untersuchungen zum Neuen Testament*, fasc. 8, Leipzig, 1920, p. 77-83 : « Er (Paulus) hat diese Vorstellung der mysteriös-sakramentalen Speisung und Tränkung entweder gar nicht beim Abendmahl oder doch nur nebenbei. » (*loc. cit.*, p. 78) ; « Offenbar hatte... die Vorstellung vom Gottessen in den hellenistischen Mysterien gar keinen Platz oder doch keine grosse Bedeutung und konnte darum die Abendmahlsvorstellungen des Christentums auch nicht erheblich beeinflussen. » (*loc. cit.*, p. 81).

(5) *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 315-319 ; *Der Apostel Paulus*, p. 335-341 ; 366-372 ; 618-624.

(6) *Geschichte der Paulinischen Forschung*, p. 149-162.

païens. Il attira l'attention sur la nécessité de déterminer exactement, avant toute comparaison, les idées de l'Apôtre, dénonça l'abus fréquent qui consiste à prêter aux mystères une précision et une consistance que les documents ne leur connaissent pas, distingua entre analogie et dépendance, et insista sur l'importance qui revient aux questions de chronologie. Au temps de saint Paul les religions à mystères n'avaient pas atteint le stade d'évolution que nous leur connaissons ; c'est vers le début du II^e siècle après Jésus-Christ que ces cultes se sont largement répandus dans le monde gréco-romain, qu'ils sont entrés en contact avec la religiosité hellénistique et qu'ils se sont mués en mystères de salut. De plus, en ce qui concerne la doctrine paulinienne de la cène, Schweitzer prit vivement à partie les opinions de Dietrich (1) et de Heitmüller (2). L'idée d'une union à la divinité par la manducation du dieu ou de son substitut, lui parut attestée uniquement pour les anciens cultes naturistes. Qu'elle soit réapparue à la fois dans les mystères ethniques et dans le paulinisme, c'est là une double hypothèse qui devrait, mais ne saurait être prouvée. Si l'Apôtre possède une doctrine sacramentelle, il se garde de croire à une manducation du Seigneur. Au reste même si cette croyance avait été exprimée, on ne pourrait établir qu'elle dérive d'une reviviscence des anciens cultes naturistes. Saint Paul est un juif, qui partage avec les Juifs la conception d'un Dieu transcendant, et il n'est pas admissible qu'il ait eu des rapports avec des cultes naturistes. Enfin, conclut Schweitzer, « l'atmosphère chargée de bacilles de mystères » est une conjecture fantaisiste de Heitmüller.

Plus importante que l'opposition des auteurs qui nient, en tout ou en partie, le caractère réaliste et sacramentel de la cène paulinienne, est l'attitude prise par Loisy lui-même dans son étude la plus récente sur l'eucharistie (3). Alors que dans son ouvrage : *Les mystères païens et le mystère chrétien*, il pensait pouvoir expliquer par l'influence des religions à mystères, l'élaboration de la doctrine eucharistique de saint Paul, voici qu'il renonce à cette hypothèse. Ce n'est pas qu'il ait modifié son exégèse, puisqu'à son avis I Cor., XI, nous met en présence « d'une interpré-

(1) *Eine Mithrasliturgie*, p. 102 et suiv.

(2) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 37-52.

(3) *Les origines de la cène eucharistique*, dans le *Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy. (Annales d'histoire du Christianisme)*, t. I, Paris, 1928, p. 82-86.

tation mystique de la cène, et d'une interprétation qui par son rattachement au dernier repas de Jésus, affecte nettement la forme d'un mythe d'institution ». C'est l'authenticité du passage qu'il conteste à présent. Il refuse toutefois d'adopter les vues de H. Delafosse (1), qui avait cru pouvoir distinguer trois couches rédactionnelles : une brève leçon de l'Apôtre sur les repas communs (2), une instruction plus étendue, d'origine marcionite, sur l'eucharistie, rattachant celle-ci à la dernière cène, enfin des additions catholiques de la main d'un auteur que l'apologiste Justin aurait connu, gloses assez insignifiantes pour l'étendue mais importantes pour l'objet, puisqu'elles comprenaient les paroles touchant le corps et le sang de Jésus. D'après Loisy la violence du découpage n'aboutit qu'à faire ressortir l'unité du document sur lequel il fut pratiqué, mais l'authenticité du passage ne serait pas démontrée pour autant. La I *Cor.* n'étant pas une lettre homogène mais une compilation, des morceaux étrangers à la correspondance de Paul avec la communauté de Corinthe ont pu s'y glisser : c'est sans doute le cas de l'instruction sur la cène. Les conditions y supposées sont peu naturelles : « un désordre inouï, qui se serait produit presque aussitôt après le départ de Paul, nonobstant une instruction formelle sur le caractère particulièrement sacré du repas de communauté, instruction qui est répétée, comme si les lecteurs, en fait, ne la connaissaient pas encore. L'auteur n'écrit pas autrement si, après avoir inventé un prétexte, il visait à redresser et à compléter une opinion reçue ; en fait, il veut redresser et compléter réellement l'explication de la cène primitive, et à cet effet il propose sa propre explication dans le cadre de la première, le cadre du dernier repas ». De plus, poursuit Loisy, en développant une nouvelle considération qui en dit long sur l'embarras qu'il éprouve, « cette

(1) *La première épître aux Corinthiens. Traduction nouvelle avec introduction et notes*, dans *Christianisme*, fasc. 17, Paris, 1926, p. 60-87 ; 159-161. D'après L. SALTET, (*L'œuvre théologique pseudonyme de M. l'abbé J. Turmel*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, 1929, p. 172 et 180), l'ouvrage serait dû à la plume de J. Turmel ; cf. encore J. RIVIÈRE, *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, 1929, p. 562. — Cette attribution est désormais certaine, de l'aveu même de Turmel : cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1930, p. 219-223, et le Décret de la S. C. du Saint-Office, paru dans l'*Osservatore Romano* du 10-11 novembre 1930.

(2) Delafosse ne retient ainsi comme authentique que I *Cor.* XI, 17 (sauf « en prescrivant cela »), 20 (seulement les mots : « Quand vous vous réunissez ensemble »), 21, 22 (seulement depuis les mots : « et vous faites honte ») et 33.

explication nouvelle nous sort du messianisme et nous introduit en plein dans le mystère chrétien ; elle est solidaire d'une gnose de rédemption dont l'exposé se retrouve ailleurs dans les épîtres, mais y donne lieu à la même question que notre texte, question troublante mais inévitable : Paul en était-il là vers 55 ou 56 ; en était-on là un quart de siècle seulement après la naissance du christianisme ? Je n'ose pas encore affirmer que non, mais j'avoue simplement que j'en doute beaucoup. » Enfin, l'intention que le passage essentiel de l'instruction (1) laisse entrevoir est de « transformer le repas en liturgie, ce qui était chose faite au temps de Justin, mais pas encore dans le temps et le milieu où fut rédigée la *Didachè*. Ainsi notre instruction pourrait être contemporaine de la *Didachè*, mais, à la prendre en elle-même, rien n'inviterait à la faire remonter beaucoup plus haut. La remarque *en attendant qu'il vienne*, nécessaire à l'équilibre de la phrase qu'elle termine, maintient la perspective de la parousie, retenue de la tradition antérieure, mais l'intérêt de la cène a cessé d'être dans cette parousie toujours espérée ; il est d'abord dans la cène même, en tant que communion au Christ, et communion des fidèles dans le Christ. » Pour Loisy les autres passages de la première épître aux Corinthiens touchant l'eucharistie, à savoir X, 1-5 et 14-22, sont également sujets à caution.

L'attitude de Delafosse et de Loisy marque la position la plus récente de la critique radicale devant le problème des origines de la conception sacramentelle de l'eucharistie. Jusqu'à présent rien ne permet de prévoir qu'elle sera adoptée (2).

(1) I Cor., XI, 23-25.

(2) Tout récemment, dans la collection *Christianisme* où parut l'ouvrage de Delafosse, un autre auteur ou, du moins, un autre pseudonyme : JEAN PAIN (*Jésus dieu de la Pâque*, dans *Christianisme*, fasc. 37, Paris, 1930), s'est efforcé de démontrer l'insuffisance radicale des mystères païens à expliquer les origines de l'eucharistie, mystère et sacrement : cf. p. 75-91.

CHAPITRE II

Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-mystère

L'enseignement des Églises, les discussions engagées par les critiques sur les origines et le sens primitif de l'eucharistie, distinguent en ce rite deux aspects traditionnels : un aspect sacramentel et l'aspect, plus contesté, de sacrifice. Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, en ces dernières années plusieurs ouvrages, en dépendance étroite de l'histoire comparée des religions, tendent à juxtaposer aux deux aspects sous lesquels la tradition a considéré l'eucharistie : sacrement et sacrifice, un troisième dit mystère, calqué sur le type des religions à initiation secrète répandues dans le monde gréco-romain à l'époque du Nouveau Testament. Pour l'instant nous n'avons pas encore à examiner le bien fondé de cette innovation, de cette nouvelle division, tripartite, des valeurs rituelles de l'eucharistie.

Toutefois, pour plus de clarté, et pour accorder aux théories récentes le relief qu'elles méritent, il nous a paru opportun d'exposer à part les vues de G. P. Wetter et d'O. Casel touchant les origines de l'eucharistie, mystère chrétien. Le premier s'est appliqué à montrer quelle place fondamentale revient à la notion de mystère dans les croyances de l'Église naissante en l'eucharistie, puis à reconstituer le type du mystère eucharistique primitif et à dévoiler ses affinités avec les cultes à mystères du paganisme gréco-romain. Le second, tout en rejetant l'hypothèse d'une infiltration de notions païennes dans le christianisme, en particulier dans la liturgie eucharistique ancienne, n'a pas hésité à reconnaître dans la notion de mystère un concept distinct, appliqué de fait à l'eucharistie par les textes anciens, lui applicable en droit du point de vue de la théologie. Voici donc, exposées dans leurs grandes lignes, les conclusions des deux auteurs.

ARTICLE I

L'EUCCHARISTIE MYSTÈRE CHRÉTIEN D'APRÈS G. P. WETTER

I. — D'après Wetter (1) la messe est née de la combinaison de deux rites distincts à l'origine : le mystère eucharistique et l'offrande des dons, telle qu'elle fut pratiquée par les fidèles dans l'Église naissante. Le mystère (2) avait pour objet l'épiphanie, la passion, la mort et la résurrection du Seigneur accomplies et renouvelées en faveur de ses fidèles. C'est ce que l'auteur veut démontrer en analysant les anciennes liturgies : les prières de l'introït et de l'élévation, le trisagion et la prière du voile (3), l'anaphore, les paroles de l'institution, l'anamnèse et l'épiclèse eucharistiques.

En Orient et en Occident, les prières des entrées ou de l'introït, le trisagion, les prières de l'élévation et celle du voile, malgré le sens nouveau qu'elles possèdent dans la rédaction qui nous est conservée, trahissent encore en bien des passages l'idée que le Christ vient en personne visiter les fidèles, et qu'il vient accompagné des légions célestes, qui chantent des louanges auxquelles s'associe la communauté (4). La conception est fort ancienne, comme en témoigne la plus ancienne liturgie eucharistique : celle de la *Didachè*, et de la première épître de saint Clément (5). Elle subsista longtemps dans les légendes et les représentations populaires (6).

Bien que l'anaphore, c'est-à-dire la prière eucharistique par excellence, ne soit pas toujours du même type, le plus souvent elle a pour thème les principaux événements de la vie du Christ,

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II : *Das christliche Opfer. Neue Studien zur Geschichte des Abendmahls*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, fasc. 34 (nouv. sér., fasc. 17), Goettingue, 1922, p. 103-104.

(2) Wetter l'étudie dans la première partie de son ouvrage : *Altchristliche Liturgien*, t. I : *Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahls*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, fasc. 30 (nouv. sér., fasc. 13), Goettingue, 1921.

(3) Prière récitée au moment où l'on écartait le voile qui cachait l'abside aux yeux des fidèles.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 5-19 ; 23-24.

(5) *Op. cit.*, t. I, p. 19-21 : *Didachè*, X et I CLEM., surtout XXXIV.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 21-23.

plus spécialement sa mort et sa résurrection (1). Fréquemment des formules stéréotypées rappellent, avec insistance, que le Sauveur triompha de la mort et du démon au profit des fidèles, qu'il fait participer à sa résurrection (2). Ces mêmes croyances se retrouvent dans la plus ancienne littérature chrétienne, où elles sont largement attestées (3), et elles réapparaissent dans les mystagogies de la *Didascalie* arabe et du *Testamentum Domini* syriaque (4), puis, au cours du V^e siècle, dans les homélies de Narsaï (5) et plus tard dans l'épître de Germain (6).

Après les prières des entrées et l'anaphore, voici le témoignage des paroles de l'institution, de l'anamnèse et de l'épiclèse de l'Esprit, les trois prières qui dans la plupart des liturgies orientales suivent l'anaphore. En Occident l'épiclèse fait défaut ; il n'en subsiste que quelques traces. L'*illatio* et les paroles de l'institution sont suivies d'une prière : *post secreta*, *post mysterium*, *post pridie*, à formule variable et au contenu souvent vague. Le fait attesterait que l'anamnèse, la *prosphora* et l'épiclèse n'y appartiennent pas encore au fond rigide de la messe (7).

Dans les liturgies orientales, plusieurs indices autorisent, d'après Wetter, une conclusion analogue en ce qui concerne les paroles de l'institution, l'anamnèse, et l'épiclèse de l'Esprit. Les manières diverses, souvent peu logiques, de rattacher les paroles de l'institution à l'anaphore, l'absence, certaine ou probable, de tout lien entre les prières dans plusieurs liturgies, prouveraient avec grande probabilité que les paroles de l'institution faisaient défaut dans la liturgie eucharistique la plus ancienne. Elles auraient été interpolées non pas pour opérer la consécration mais pour présenter le mystère chrétien, commémoration rituelle de la mort et de la résurrection du Christ, comme une institution du Seigneur lui-même. Cette hypothèse serait confirmée par plusieurs autres indices. Quelquefois l'ordre attribué à Jésus comporte également la commémoration de la résurrection. Dans d'autres cas, le triomphe du Christ sur la mort n'est pas mentionné par les paroles de l'institution, mais uniquement

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 25-42.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 42-46.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 46-47.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 47-53.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 53-56.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 56-58.

(7) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 58-59.

par la prière qui pourtant n'en paraît que la conclusion, à savoir par l'anamnèse : indice que primitivement celle-ci se rattachait à l'anaphore, qui dans les plus anciens textes rappelle la résurrection du Seigneur. En outre, si plusieurs liturgies ajoutent à l'anamnèse une prière d'offrande, dans quelques-unes des plus anciennes celle-ci fait défaut, seule l'idée de la célébration du mystère y étant soulignée. Enfin le vocabulaire du récit de l'institution de la cène et de l'anamnèse serait identique à celui des religions à mystères (1).

Dans presque toutes les liturgies orientales le récit de l'institution et la prière dite anamnèse sont suivis de l'épiclese de l'Esprit. Celui-ci est invoqué sur les éléments pour en opérer la transsubstantiation : aussi cette prière constitue-t-elle, en Orient, le point culminant de la messe. Mais ici encore, il y aurait des traces d'une conception plus ancienne. L'Esprit est également imploré sur les fidèles et cette invocation représenterait le sens primitif de la prière. Si l'épiclese avait été destinée, dès l'origine, à la transsubstantiation des éléments, comment serait-elle précédée de l'offrande du corps et du sang du Seigneur ? Au reste, quelques documents possèdent une épiclese du Logos au lieu de celle de l'Esprit. Les expressions y employées montrent que la relation entre le Seigneur et les éléments est conçue d'une façon vague, indéterminée. Aussi cette prière visait-elle originairement, non pas la transformation des éléments, mais la présence de la vertu divine ou du Seigneur. La liturgie, on l'a vu plus haut, salue le Seigneur sans le mettre en relation directe avec les éléments ; certaines prières anciennes le conçoivent comme assis à la table avec les mystes, ou encore comme leur époux. Toutefois si la présence du Seigneur n'est pas matériellement rattachée au pain et au vin, elle possède cependant un rapport spécial avec les éléments. Au début on n'aura guère réfléchi sur la façon de concevoir ce rapport. Les formules restent vagues, la cène est *κοινωνία* avec le corps du Christ ; les éléments ne sont pas, mais ils paraissent être le corps et le sang du Seigneur ; ils ne sont pas appelés le corps et le sang du Seigneur mais *ἀντίτυπα* ou quelque chose d'analogue. C'est à la lumière de ces idées qu'il faudrait interpréter les prières les plus anciennes qui parlent d'une descente du Logos dans le pain et dans le vin. Enfin, quant aux effets du rite, les mystes meurent et ressuscitent

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 59-69.

avec le Christ, et sont unis entre eux ; cette union avec le Christ constituerait, comme dans tous les mystères anciens, la divinisation des initiés (1).

II. — Comme les liturgies ne permettent pas de remonter au delà du début du III^e ou de la fin du II^e siècle, Wetter s'adresse aux sources non liturgiques pour étendre son enquête au christianisme naissant.

Les actes apocryphes des apôtres datent encore de l'époque des plus anciennes liturgies. Dans ces ouvrages, surtout dans les Actes de Thomas, les nombreuses prières eucharistiques envisagent souvent la mort et la résurrection du Seigneur, sa venue parmi les mystes et son union salvifique avec eux. Les paroles de l'institution de la cène y font totalement défaut (2). D'après les mêmes documents, des prières analogues aux prières eucharistiques étaient récitées pour chasser les démons (3), ou pour obtenir la résurrection des défunts (4). L'idée principale de ces formules était celle du triomphe de Jésus sur la mort et sur les esprits mauvais.

Le culte de la mort et de la résurrection du Seigneur, la foi en sa venue parmi les fidèles et en son union avec eux sont également attestés chez les auteurs du second siècle (5). Toutefois la discipline de l'arcane qui, à cette époque, entoure l'eucharistie, ne permet pas de trouver beaucoup de renseignements. On retiendra surtout certaines expressions stéréotypées, d'un usage fréquent et d'apparence liturgique. D'après Clément d'Alexandrie (6) le Seigneur meurt, ressuscite : il unit les fidèles à lui-même et il les divinise ; il est aussi la nourriture des initiés. Tous les textes, il est vrai, ne se rapportent pas explicitement au mystère chrétien, mais comme ils deviennent plus éloquents si on les rapproche de celui-ci ! Les Actes de Jean (7) décrivent

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 69-88.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 88-95 : *Acta Thomae*, CLV et suiv. ; CXXI ; LX ; *Acta Ioannis*, CIX.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 95-98 : *Acta Thomae*, XLVII et suiv. ; LXXV et suiv. ; JUSTIN, II *Apol.*, VI, 6 ; *Dial.*, LXXVI, 6 ; XXX, 3.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 98-101 : *Martyrium Matthaei*, XXV-XXVII.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 101-124.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 102-110 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, XI, III et suiv. ; *Quis dives salvetur*, XXIII ; *Paedagogus*, I, 16, 42 et suiv. ; I, 6, 49, 4-51, 3 ; *Stromata*, V, 10, 66.

(7) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 110-116 : *Acta Ioannis*, XCIV et suiv.

la célébration d'un mystère dont la croix constitue le centre. A ce thème liturgique se rapportent également quelques textes du quatrième évangile (1). Enfin Ignace d'Antioche, un témoin du début du second siècle, fournit une série de passages fort précieux (2). Ils expriment les conceptions déjà attestées par les liturgies et présentent par conséquent l'eucharistie comme le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus.

Bien intéressants apparaissent également plusieurs anciens textes qui traitent du martyre (3). Celui-ci y est décrit comme un mystère, comme la réitération mystérieuse de la mort et du triomphe du Christ, auquel le fidèle est pour ainsi dire identifié. Bien souvent ces passages rappellent les prières et les hymnes eucharistiques.

Les témoignages relatifs à l'eucharistie, antérieurs à saint Justin (4), contiennent eux aussi plusieurs traits qui présentent la célébration eucharistique comme le mystère de l'épiphanie, de la mort et de la résurrection du Christ. Enfin, certains sacrements gnostiques (5), qui s'inspirent de la cène chrétienne telle qu'elle fut célébrée dans la grande Église, laissent également entrevoir que l'eucharistie y fut conçue comme le rite mystérieux de la mort du Christ et de ses fidèles (6). Les rapprochements entre les mystères chrétiens et ceux de l'hellénisme, les allusions de certains auteurs non chrétiens au mystère de la croix (7), ne sont guère moins suggestifs.

III. — Après avoir étudié les liturgies et les autres sources relatives au mystère chrétien, Wetter confirme ses conclusions en insistant sur la conception générale du culte chrétien, telle qu'elle ressort des sources qui n'ont pas trait à l'eucharistie. En premier lieu, l'archéologie (8) atteste la place éminente ré-

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 116 : IOH., XII, 27 et suiv. ; XIII, 31 et suiv. ; XVII, 1 et suiv.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 116-123 : IGNACE D'ANTIOCHE, surtout *Eph.*, XIII, 1 ; XVII, 2 ; XVIII-XX ; *Magn.*, IV et VII ; *Smyrn.*, VII-VIII ; XII, 2 ; *Rom.*, VII ; *Philad.*, III-IV ; VIII-IX ; *Polyc.*, VI, 1.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 124-142.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 142-150 : IUSTIN, I *Apol.*, LXV et suiv. ; *Dial.*, XLI ; LXX, 4 ; CXVII et suiv. ; CYPRIEN, *Epist.* LXIII, 16, 17 ; IOH., VI ; I *Cor.*, X et XI.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 150-151.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 151-152.

(7) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 152-154.

(8) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 155-162.

servée à la croix. Celle-ci est l'ornement principal du sanctuaire ; elle est même, en général, le seul ornement qui y soit toléré. En outre, elle figure fréquemment dans le culte, où elle inspire les attitudes liturgiques. Or la croix y représente beaucoup moins les souffrances du Christ que la victoire par lui remportée sur la mort et le démon. Il est peut-être permis d'affirmer que la vertu du mystère chrétien y était censée concentrée et sans cesse agissante. En second lieu, il faut noter le caractère pneumatique, charismatique du culte chrétien et la vertu attribuée aux paroles et aux hymnes sacrées (1) : autant de traits, qui, d'après Wetter, orientent nécessairement la pensée vers les religions à mystères du paganisme gréco-romain.

IV. — En ce qui concerne l'origine du mystère chrétien, Wetter estime (2), surtout à l'encontre de Baumstark (3) et de F. Heiler (4), que les prototypes sont à chercher en premier lieu dans l'hellénisme, l'influence du judaïsme s'étant bornée à imprimer au mystère hellénistique un sens monothéiste. Toutefois il souligne plusieurs traits propres au rite chrétien : le caractère historique de la personne de Jésus, qui rend le culte concret et vivant, la tendance morale, et enfin le fait que le mystère fut complété par un repas de charité, organisé grâce aux dons offerts par les fidèles aux présidents des diverses églises locales (5).

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 162-183.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. I, p. 183-187.

(3) *Die Messe im Morgenland*, Kempten et Munich, 1906, p. 129, 138, 142 et *passim*.

(4) *Das Gebet*, Munich, 1918, p. 370 et suiv.

(5) En connexion avec l'essai tenté par Wetter de représenter l'eucharistie comme un mystère, nous devons mentionner ici l'étude déjà citée de J. PAIN : *Jésus, Dieu de la Pâque*. Cet auteur constate la faillite des hypothèses critiques indépendantes dans leur explication des origines de la croyance chrétienne en l'eucharistie. Lui-même propose, à la place d'un recours aux mystères du syncrétisme hellénistique, l'appel à un mystère juif, dont l'eucharistie prolongerait l'existence, à savoir, le mystère de la Pâque. La nouvelle hypothèse, qui repose en partie sur l'interprétation mythologique de la vie de Jésus, en partie sur une histoire fantaisiste de la Pâque juive et une exégèse encore plus arbitraire des allusions à la Pâque contenues dans les anciens textes eucharistiques, ne peut pas nous arrêter ici. L'auteur énonce les affirmations capitales de son hypothèse aux pages 149-150, 156, 165, 174, 222, 223, 251, 252. L'ouvrage, qui possède tous les défauts des publications de l'école mythologique sans avoir leurs qualités, passera inaperçu. Il disqualifie, après bien d'autres livres, la collection *Christianisme* de P.-L. Couchoud.

ARTICLE II

L'EUCARISTIE MYSTÈRE CHRÉTIEN D'APRÈS O. CASEL

L'interprétation de l'eucharistie comme un « mystère » est proposée également par quelques auteurs catholiques (1), au premier rang desquels figure O. Casel, qui y consacra de nombreuses publications (2). Dans un article qui fit sensation : *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (3), l'auteur s'efforçait de prouver que cette conception est celle de l'Église primitive et de l'ancienne tradition.

Comme dans l'ouvrage de Wetter, une première partie étudie les diverses liturgies orientales et occidentales ; elle n'examine toutefois que le récit de l'institution de la cène, la prière d'offrande proprement dite et surtout l'anamnèse (4). Malgré les différences assez notables dans la forme et nonobstant certaines altérations plus tardives (surtout dans les liturgies syrienne, gallicane et mozarabe), il y aurait eu un type unique d'anamnèse : expression cultuelle de la croyance que la célébration de la messe est la commémoration de la mort rédemptrice du Christ. L'anamnèse ainsi décrite présente un rapport étroit avec le récit de la dernière cène et avec la prière d'offrande. De plus la commémoration elle-même consiste dans la réitération rituelle de l'œuvre rédemptrice et à ce titre elle constitue un vrai sacrifice. Elle possède une réalité objective, indépendamment de la foi des fidèles, et, sous cet aspect, elle constitue un mystère cultuel. Sous sa forme la plus ancienne, l'anamnèse commémore la passion de Jésus considérée en tant qu'œuvre salvifique et comprenant de ce chef la résurrection. Aussi la mention explicite de celle-ci

(1) Ce sont avant tout quelques Bénédictins de l'Abbaye de Maria-Laach : O. Casel, I. Herwegen, S. Stricker.

(2) Plusieurs de ces études seront mentionnées plus loin. Signalons ici seulement : *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Grundgedanken des Messkanons*, dans *Ecclesia Orans*, t. II, 4^e-5^e édit., Fribourg-en-Br., 1920 ; *Die Liturgie als Mysterienfeier*, dans *Ecclesia Orans*, t. IX, 3^e-5^e édit., Fribourg-en-Br., 1923.

(3) Dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, Munster-en-W., 1927, p. 113-204.

(4) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 113-131. Les conclusions de cette première partie sont données p. 130-131.

est-elle attestée dès une haute antiquité. Plus tard l'ascension y fut ajoutée. Enfin, en Orient, à partir du IV^e siècle l'anamnèse s'étend graduellement à toute l'économie du salut depuis l'incarnation jusqu'à la parousie, mais elle présente explicitement les événements de la vie de Jésus en connexion avec l'œuvre rédemptrice et groupés autour de sa mort sacrificielle.

Casel interroge ensuite les traditions non-liturgiques (1). Il fait remarquer que les Pères n'ont jamais traité *ex professo* du sacrifice de la messe, et que les théologiens du moyen âge ne l'ont fait que très rarement ; chez eux point de théories savamment élaborées, mais plutôt des affirmations simples de la foi de l'Église. La valeur de leurs témoignages en est d'autant plus considérable. L'auteur ne s'arrête qu'aux textes dans lesquels s'exprime l'idée de commémoration contenue dans l'anamnèse ; encore se borne-t-il à n'en considérer que les principaux.

Une histoire de l'anamnèse doit nécessairement remonter aux paroles prononcées par Jésus lors de la dernière cène : τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. D'après Casel, le terme ποιεῖν fait penser immédiatement à un sacrifice rituel (2). Jésus ordonne de faire en sa mémoire ce qu'il vient d'accomplir, c'est-à-dire, de célébrer symboliquement sa mort rédemptrice. La cène est donc la commémoration rituelle du Seigneur, qui s'immole pour le salut des hommes. En affirmant que « manger le pain et boire la coupe » c'est « annoncer la mort du Seigneur », saint Paul interprétait par conséquent correctement l'ordre donné par Jésus. Sous le voile des rites se cachent des réalités surnaturelles. Le Seigneur parle au présent de son « corps livré » : τὸ σῶμα ... τὸ ... διδόμενον, et de son « sang versé » : τὸ αἷμα ... τὸ ἐκχυνόμενον. Le fait historique de sa mort devient mystiquement présent sous le rite, d'une présence aussi réelle que celle de son corps. A la mort de Jésus ainsi commémorée se rattache la résurrection, qui constitue l'apogée de la rédemption. Enseignée par Paul et par les autres apôtres, cette connexion est non moins clairement marquée par Ignace d'Antioche : « La chair de notre Sauveur qui a souffert pour nos péchés et que, dans sa bonté, le Père a suscité de la mort. » (3)

(1) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 131-204.

(2) Cf. O. CASEL, *Actio in liturgischer Verwendung*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. I, Munster-en-W., 1921, p. 35-36.

(3) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 133 : IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.*, VII, 1.

L'*Epistula Apostolorum* (1), Justin (2), Tertullien (3) et Cyprien (4) se contentent de développer les paroles du Seigneur et n'exposent qu'une doctrine reçue par tous les fidèles. Nulle part ne se rencontre la trace d'une influence étrangère au christianisme. Toutefois certaines analogies ne peuvent pas passer inaperçues (5). Sous la plume de Justin, de Tertullien et de Cyprien, les termes ἀνάμνησις, *memoria*, *figura*, *repraesentatio*, μυστήριον, *sacramentum*, etc., n'auraient-ils pas conservé quelque rapport avec le vocabulaire religieux païen ? Casel estime que la question doit être posée et que pareil examen contribue à faire mieux comprendre la terminologie chrétienne relative à l'eucharistie.

En fait, le terme et l'idée d'ἀνάμνησις jouent un rôle important dans les conceptions religieuses du monde gréco-romain. Le vocable y désigne les repas sacrificiels célébrés en souvenir des défunts (6). Toutefois, en regard du mystère eucharistique cette seule analogie ne suffit pas, et il y a lieu d'étudier les mystères païens. Le judaïsme, religion de la Loi, n'a pas eu de mystères ; ses fêtes commémoratives, telle la Pâque, n'étaient pas ordonnées au salut éternel des individus mais uniquement au bien-être temporel de la nation. Seul l'hellénisme a célébré des mystères proprement dits. Que le christianisme ait été accueilli plus facilement par les gentils et par les juifs de la dispersion que par les juifs de Palestine, surtout par les pharisiens, ce serait, pour une bonne part, un effet de la piété mystérique répandue dans les milieux gréco-romains. Rien d'étonnant, par conséquent, que les chrétiens aient employé très tôt des conceptions et des

(1) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 133-34 : *Epistula Apostolorum*, XV.

(2) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 134 : JUSTIN, I *Apol.*, LXVI ; *Dial.*, XLI, LXX et CXVII.

(3) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 135-136 : TERTULLIEN, *De anima*, XVII ; *De pudicitia*, IX.

(4) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 137 : CYPRIEN, *Epist.* LXIII, 2, 10, 14, 16 et suiv.

(5) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 138-139. Signalons ici quelques autres études d'O. CASEL : *Altchristlicher Kult und Antike*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. III, Munster-en-W., 1924, p. 1-17, article reproduit, avec quelques modifications dans *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, I. Folge, Munster-en-W., 1926, p. 9-28 ; *Antike und christliche Mysterien*, dans les *Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw.*, 1927, t. LXIII, p. 329-340, ainsi que l'ouvrage déjà mentionné : *Die Liturgie als Mysterienfeier*, 3^e-5^e édit., p. 1-45.

(6) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 138-139. Casel y allègue quelques témoignages et renvoie à F.-J. DOELGER, *ΙΧΘΥΣ*, t. II, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband*, Munster-en-W., 1922, p. 549 et suiv.

expressions qui, à l'origine, ont appartenu au domaine des mystères. Tout en ayant en horreur le paganisme et ses cultes naturalistes, ils ont vu que le type cultuel du mystère avait trouvé sa réalisation la plus pure dans le culte chrétien.

L'ordre de réitérer la cène, ordre donné par Jésus et interprété par saint Paul, évoquait chez les chrétiens l'idée d'une commémoration mystérique. D'autre part, la vie religieuse du monde gréco-romain, la version des LXX et le Nouveau Testament leur apprenaient à connaître le mot et l'idée de mystère, si aptes à traduire la nature d'une religion révélée. Rien n'était plus naturel que d'appliquer le vocable à la cène, action symbolique, destinée à perpétuer dans l'Église l'œuvre de la rédemption. Toutefois, ajoute Casel, on se gardera d'entendre du mystère cultuel tous les passages où il est question de *mysterium*, *sacramentum*, *μυστήριον*, quoique ce sens n'en soit jamais complètement absent (1).

Après cette digression, importante surtout pour l'intelligence de la terminologie, l'auteur continue à interroger les témoins de la tradition (2). Voici d'abord les orientaux : Méthode d'Olympe, ou plutôt de Philippes, Eusèbe de Césarée, saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret de Cyr, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Eutyché, Maxime le Confesseur, Pierre de Laodicée et Jean de Damas. Puis, voici les occidentaux : saint Ambroise, Gaudence de Brescia, saint Augustin, saint Léon le Grand, saint Maxime de Turin, Fauste de Riez, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, le pseudo-Primase, le vénérable Bède et Paschase Radbert.

Depuis le IX^e siècle on ne s'est plus guère intéressé au mystère, mais on s'est occupé presque exclusivement du sacrement, entendu au sens théologique plus récent. La présence réelle et le rapport des éléments au corps et au sang du Christ : voilà les sujets étudiés de préférence par les premiers scolastiques. L'idée du sacrifice passait à l'arrière-plan. Toutefois là où elle se rencontre, nous retrouvons encore la commémoration mystérique. Comme facteur décisif du revirement dans les opinions, Casel signale la participation des peuples germaniques au développe-

(1) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 141-142 ; l'auteur renvoie ici à son étude parue dans la *Theologische Revue*, 1925, t. XXIV, col. 41-47.

(2) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 144-184.

ment des études théologiques. S'adonnant avec passion à la dialectique, épris de clarté dans les concepts et les expressions, portés vers un spiritualisme subjectif et individuel, et d'autre part ne connaissant pas le type cultuel du mystère, ils en sont arrivés peu à peu à substituer au symbole objectif de l'antiquité chrétienne le symbole purement subjectif et rationnel, ou à négliger le côté sacrificiel et mystérique de la messe (1). Toutefois ces tendances ne parvinrent pas à extirper la conception traditionnelle, qui garda de nombreux partisans (2). La doctrine de la messe, représentation sacramentelle du sacrifice de la croix, fut donc connue des scolastiques. Si quelques-uns l'ont mal interprétée et appauvrie, les maîtres tels que Pierre Lombard et saint Thomas l'ont clairement proposée (3) et le concile de Trente l'a sanctionnée de son autorité.

Les conclusions de Casel, telles que nous venons de les exposer, ont provoqué, surtout dans les pays d'expression allemande, ou des adhésions enthousiastes ou des contradictions violentes. De tous les contradicteurs, le plus acerbe fut sans aucun doute J.-B. Umberg (4). Dans notre pays, les mêmes conclusions

(1) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 184, 189.

(2) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 189-193. Casel renvoie, ici comme plus haut déjà, à l'ouvrage de J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. XV, fasc. 1-3, Paderborn, 1926.

(3) *Das Mysteriengedächtnis*, p. 193-196. La doctrine de saint Thomas est exposée plus longuement dans l'étude plus récente de O. CASEL : *Mysteriengegenwart*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, Munster-en-W., 1929, p. 170-193.

(4) Voici les écrits qui se rapportent à cette polémique : *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche. I. Folge*, Munster-en-W., 1926. Le recueil contient trois études de O. CASEL : *Altchristlicher Kult und Antike* (p. 9-28) ; *Die Messe als heilige Mysterienhandlung* (p. 29-52) ; *Zur Idee der liturgischen Festfeier* (p. 53-61). — J.-B. UMBERG, *Mysterien-Frömmigkeit*, dans la *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1926, t. I, p. 351-366 : c'est une critique des idées exposées dans *Mysterium* ; l'auteur conclut : « Es wäre unsers Erachtens kein Segen für die katholische Ascese und Mystik, wenn man sich die den heidnischen «Mysterien» entsprechende Seelenhaltung aneignen und auf die christlichen liturgischen Feiern, wenn auch in veredelter Form, übertragen wollte. » — O. CASEL, *Mysterienfrömmigkeit*, dans la *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1927, t. IV, p. 101-107 : Casel y reproche à Umberg d'avoir mal compris la « piété mystérique » : il ne s'agit nullement d'emprunter au paganisme une attitude religieuse, mais simplement de déterminer par le recours à l'histoire des religions la notion de « mystère ». Il expose ensuite la méthode à suivre pour résoudre la question de l'existence du type cultuel du mystère dans le christianisme, à savoir l'étude de la doctrine de l'Église, de l'Écriture et de la Tradition avant toute considération philosophique. — Un nouvel article, celui que nous avons

furent soumises à une critique, plus impartiale et plus nuancée, dans une communication présentée par J. Coppens à la Semaine Liturgique de Tournai (1).

analysé : *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, Munster-en-W., 1927, p. 113-204, essaie d'entreprendre cette étude et de fournir par conséquent l'argument de tradition en faveur de la conception mystérique de la messe. — A cette contribution historique sur le problème J.-B. UMBERG opposa : *Die These von der Mysteriengegenwart*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1928, t. LII, p. 357-400. L'auteur expose d'abord le sens de la thèse, puis discute et nie la valeur de la preuve apportée par Casel. « Was also die Mysterien-These im Wesentlichen besagt und beweisen muss, écrit-il, dürfte mit folgenden zwei Sätzen gekennzeichnet sein : 1. Bei jedem Messopfer, Sakrament, Sakramentale, Ritus und Gebet der Kirche wird, jedesmal eine *Heilstatsache* (oder eine Summe von einstigen religiösen Ereignissen) in ihrer geschichtlichen Substanz, wenn auch in sakramentaler Seinsweise, unter dem Ritus (oder unter den Riten) real und wirklich gegenwärtig, ebenso real und wirklich als der geschichtliche Christus mit Leib und Seele, mit Fleisch und Blut unter den eucharistischen Gestalten zugegen ist. 2. Es werden aber nicht nur die geschichtlichen Taten und Ereignisse, als solche, d. h. als reines Geschehen, real gegenwärtig, sondern auch die *handelnden oder leidenden Personen* und jene Dinge, ohne die die Taten und Ereignisse in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nicht gedacht werden können. » « Der Hauptbeweis aus der Messliturgie, vor allem der römischen, beruht — wenn nicht alles täuscht — auf einer unhaltbaren Ausdeutung der Anamnese und des Stiftungsbefehles Christi. Der Beweis aus der nicht liturgischen Tradition stützt sich zum Teil auf Vätertexten in denen nur der Gedächtnischarakter der Messe betont und darum nichts über den Liturgiebeweis hinausgehendes geboten wird, zum Teil auf Texten in denen zwar Aussage über die Einheit von Kreuz- und Messopfer erhalten ist, aber nicht im Sinne der physisch-numerischen Identität des Opferaktes, sondern im Sinne bloss intentionaler Einheit bei einer physischen Mehrheit von Opferakten (so Chrysostomos) oder im Sinne einer den Kreuzesakt bloss nachahmenden Handlung (so Gregor d. Gr.), zum Teil endlich auf Texten die numerische Einheit von Kreuz- und Messopferakt oder die reale Vergegenwärtigung des Todes Christi in der Messe einzig unter Voraussetzung des irrig aufgefassten Axioms der Sakramentenlehre : *Sacramenta efficiunt quod significant*, besagen. Insbesondere der hl. Thomas darf nur infolge falscher Auffassung dieses fundamentalen Satzes als Zeuge für die Realpräsenz des Todes Christi herausgezogen werden, mit Hilfe eines Argumentes das bei Thomas selber als Einwand behandelt und gelöst wird. Der letzte Beweis aus dem Konzil von Trient endlich beruht wesentlich auf der unhaltbaren Auffassung der Lehre des hl. Thomas und auf der Ueberspannung eines Konziltextes (*sola offerendi ratione diversa*) der durch die Zusammenstellung mit anderen Lehren des Konzils, mit der Lehre aller Theologen, und des römischen Katechismus zweifellos die Mysteriengegenwart ausschliesst. » — Enfin dans un dernier article *Mysteriengegenwart*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, Munster-en-W., 1929, p. 10-224, O. CASEL proteste contre la façon dont UMBERG a exposé et critiqué sa thèse et ses arguments ; il défend son opinion contre les objections et tâche de la préciser en étudiant l'idée de présence sacramentelle dans la tradition et en particulier chez saint Thomas.

(1) *Le mystère eucharistique et les mystères païens. — Le canon de la sainte messe est-il une « célébration de mystère » ?*, dans les *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques*, t. VII, Louvain, 1929, p. 111-134.

CHAPITRE III

Les opinions récentes touchant les origines de l'eucharistie-sacrifice

Des deux aspects cultuels de l'eucharistie, distingués par la tradition, c'est l'aspect de sacrifice qui offre le plus de difficultés à un examen historique. Du point de vue théologique cet aspect a fait l'objet de plusieurs ouvrages récents de grande valeur : nous en retenons surtout deux, celui de H. Lamiroy sur l'essence du sacrifice de la messe (1) et la synthèse, plus vaste, plus originale aussi, tentée par M. de la Taille et intitulée : *Mysterium Fidei* (2). Nombreux sont les articles provoqués par les controverses nouvelles, surtout par le dernier ouvrage. Quelque intérêt qu'elles présentent, l'objet de notre dissertation nous défend de les aborder. Recherchant uniquement les origines de l'eucharistie et les formules bibliques qui expriment ses divers aspects, sans entrer dans la discussion des énoncés théologiques qui leur conviennent le mieux, nous limitons notre exposé aux études qui, en ces dernières années, se sont appliquées à préciser, d'un point de vue historique, selon des méthodes en partie nouvelles, quelles sont les sources de la croyance en l'eucharistie-sacrifice, et comment cette croyance a évolué, s'est affirmée et précisée dans l'Église ancienne. Trois enquêtes ont, pour ces raisons, retenu notre attention : celle de F. Wieland, s'attachant à déterminer l'origine de la notion d'offrande dans la doctrine eucharistique ; celle de Wetter, centrée autour de la même notion, préoccupée presque autant du rite de l'offrande et accordant à cette cérémonie une importance capitale dans ce qu'il appelle la constitution du sacrifice de la messe ; enfin, celle de Lietz-

(1) *De essentia ss. missae sacrificii*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptae*, sér. II, t. VIII, Louvain, 1919.

(2) *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, 2^e édit., Paris, 1924.

mann, qui pose, comme trois jalons, dans l'histoire de l'eucharistie-sacrifice, la dernière cène, le repas du Seigneur, le sacrifice de la messe.

ARTICLE I

L'EUCARISTIE-SACRIFICE ET LA NOTION D'OFFRANDE
D'APRÈS F. WIELAND

I. — C'est en étudiant l'évolution de l'autel chrétien aux premiers siècles que F. Wieland fut amené à rechercher la notion exacte du sacrifice eucharistique dans l'Église primitive. Comment expliquer la juxtaposition des tombeaux des martyrs à la mensa eucharistique primitive, telle est la question traitée dans *Mensa et Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*. Un premier volume : *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche* (1) parut en 1906. Il valut à son auteur bien des éloges, entre autres ceux de Harnack (2), mais il fut en général sévèrement désapprouvé par les catholiques. En 1908, E. Dorsch opposa à la thèse de Wieland une série de remarques critiques : *Altar und Opfer. Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über Mensa und Confessio* (3), et une controverse très vive s'engagea. Wieland répondit la même année par une brochure : *Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch, S. J. in Innsbruck. Eine Antwort* (4). L'année suivante son contradicteur publia un nouvel ouvrage : *Der Opferkarakter der Eucharistie einst und jetzt. Eine dogmatisch-patristische Untersuchung zur Abwehr* (5), auquel Wieland opposa pour terminer la controverse : *Der vorirenäische Opferbegriff* (6). C'est à ce dernier ouvrage, le plus complet, que nous nous reportons dans notre exposé.

(1) Dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar, München*, sér. II, n° 11, Munich, 1906.

(2) Dans le discours prononcé à l'occasion de l'anniversaire de la naissance de l'empereur, 1907 ; cf. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Buss sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1910, p. 71.

(3) Dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908, t. XXII, p. 307-352.

(4) Dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar, München*, sér. III, n° 4, Munich, 1908.

(5) L'étude fut publiée à Innsbruck.

(6) Dans les *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar, München*, sér. III, n° 6, Munich, 1909. E. Dorsch répondit également pour mettre fin à la discussion dans l'article : *Aphorismen und Erwägungen des vorirenäischen Opferbegriffes*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, t. XXXIV, p. 71-117 ; 307-347.

II. — L'auteur a pris soin de formuler lui-même nettement sa thèse (1). Dans l'Église primitive la célébration de l'eucharistie aurait consisté dans la simple récitation d'une action de grâces qui était censée convertir le pain et le vin au corps et au sang du Christ et les donner en nourriture et en breuvage spirituels aux fidèles. Cette célébration avait la forme d'un repas et elle était considérée comme le sacrifice de la nouvelle alliance. Le caractère sacrificiel lui venait de ce que le Seigneur y était rendu présent en fonction du sacrifice de la croix : *im Hinblick auf sein Kreuzopfer*. Bref, du point de vue liturgique, le sacrifice eucharistique consistait dans une prière. Toutefois, à partir de la fin du II^e siècle, il était de plus en plus considéré métaphoriquement comme l'oblation du Christ à Dieu. Le sacrifice d'action de grâces devenait ainsi un sacrifice d'offrande. Intrinsèquement l'acte sacrificiel n'était pas changé, mais il recevait une expression métaphorique appelée à passer dans le langage de l'Église et à être considérée plus tard par la théologie scolastique comme un élément essentiel du sacrifice.

Wieland présente ses affirmations comme se dégageant des principaux textes bibliques et patristiques touchant l'eucharistie et le sacrifice de la Nouvelle Loi. Dans les récits de l'institution de l'eucharistie (2) : MATTH., XXVI, 26 et suiv., MARC., XIV, 22 et suiv., LUC., XXII, 14 et suiv. et I *Cor.*, XI, 23 et suiv., le rite se présente sous la forme d'un repas. Il n'y est pas question de l'offrande actuelle du corps et du sang de Jésus. L'expression « rompre le pain » signifie simplement distribuer le pain, et les mots διδόμενον et ἐκχυννόμενον, employés comme déterminatifs du corps et du sang, se rapportent à la mort de Jésus en croix. L'hypothèse de l'offrande ne saurait s'appuyer sur la consécration sous les deux espèces, image de la mort du Christ, ni sur l'anamnèse qui met l'eucharistie en parallèle avec l'agneau pascal, ni sur les mots αἷμα τῆς διαθήκης, empruntés à *Exod.*, XXIV, 8, qui en font le pendant de l'ancien sacrifice d'alliance, car il n'y a dans ces diverses données qu'une figure ou une allusion au sacrifice du calvaire. En d'autres termes, le sacrifice eucharistique ne consiste ni dans une oblation ni dans une immolation distinctes de celles de la croix ; il est une simple action de grâces pour les bienfaits de la création et de la rédemption, mais une action

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. XI-XII.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 1-9.

de grâces, qui, par la conversion du pain et du vin, rend de nouveau actuelle (*vergegenwärtigt*) la mort salvifique de Jésus.

III.— Cette conception primitive de l'eucharistie se retrouverait à l'âge apostolique (1). Dans la célébration du repas du Seigneur, qui était l'acte le plus important de leurs réunions et plus spécialement des agapes, les apôtres se sont conformés aux instructions du Christ. La forme extérieure du rite restait un repas, où l'on ne découvre pas l'ombre d'un sacrifice entendu dans le sens d'une oblation réelle ou d'une immolation. Cette même conclusion se dégagerait des écrits apostoliques. La « fraction du pain » désigne la cène eucharistique et le mot *εὐλογεῖν* est utilisé à propos du calice. Or la première formule signifie simplement un repas, à preuve I *Cor.*, X, 17, et le terme *εὐλογεῖν* trahit plutôt un sacrifice consistant en prières et en action de grâces.

Mais que faut-il penser de I *Cor.*, X, 18, et de *Hebr.*, XIII, 10 ? En parlant d'un autel, ces passages ne présenteraient-ils pas l'eucharistie, d'une manière implicite, comme une offrande réelle et actuelle ? Wieland ne le croit pas. Dans I *Cor.*, X, 16 et suiv., non seulement il n'est pas question d'une action sacrificielle, mais le passage exclut indirectement l'existence d'une offrande eucharistique et d'un autel. Pour mettre en lumière la communion que réalise la participation aux banquets sacrificiels païens, saint Paul aurait-il allégué une analogie juive alors qu'un parallèle chrétien était plus naturel, surtout après qu'il venait de parler de la cène eucharistique ? Ensuite, après avoir affirmé dans les versets suivants que les sacrifices païens s'adressent aux démons et sont par conséquent dénués de toute valeur, comment l'Apôtre aurait-il songé à concevoir l'eucharistie comme une offrande analogue à celle des gentils ? Le verset 16 montre qu'aux yeux de saint Paul le sacrifice chrétien consiste uniquement dans une bénédiction. L'autel juif mentionné au verset 18 n'est qu'une figure pour désigner Dieu. Quant à l'expression : « table du Seigneur », au verset 21, elle n'est pas synonyme d'autel, mais, corrélatrice du terme « calice », elle désigne la nourriture spirituelle. Au reste, même s'il fallait y voir une table réelle, il ne s'ensuivrait pas encore qu'elle soit un autel. Sans doute, dans notre passage, il existe un parallélisme entre la « table du Seigneur » et la « table des démons », mais rien ne permet d'entendre cette « table des démons » des autels des gentils.

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 9-34.

L'existence d'un autel matériel ne résulterait pas davantage de *Hebr.*, XIII, 10 : « Nous avons un autel (θυσιαστήριον), dont ceux-là n'ont pas le droit de manger (φαγεῖν) qui restent au service du tabernacle. » Le mot θυσιαστήριον est à entendre au sens métaphorique avec tout le passage, XIII, 10-16. Impossible de prendre au pied de la lettre les expressions « hors du camp », « sortir du camp ». Le terme « autel », rattaché directement à « hors du camp » par la particule γάρ, n'est pas susceptible d'une interprétation littérale. Comme dans le contexte immédiat il s'agit de la passion du Christ, l'autel vise donc le Christ crucifié. Le terme φαγεῖν possède lui aussi un sens métaphorique. Le verset 9 affirme avec insistance qu'« il vaut mieux affermir son cœur par la grâce que par des aliments ». Le verset suivant ne saurait donc, sans explication préalable, recommander la nourriture eucharistique. Φαγεῖν doit s'entendre au sens de « affermir son cœur ». En outre, le Christ étant comparé à une victime dont personne ne peut manger, il ne peut être question, à moins d'un avertissement préalable, d'une manducation réelle de l'eucharistie. Si malgré tout il en était ainsi, l'existence d'une offrande ou d'un autel eucharistiques ne serait pas encore établie, car les versets 11 et 12 se rapportent uniquement au sacrifice sanglant du Christ. Enfin la conclusion des versets 13 et 15 suggère également que le terme θυσιαστήριον est à entendre du Christ. Wieland allègue ensuite les passages bibliques qui traitent du sacrifice du Christ. Nulle part, observe-t-il, l'eucharistie n'apparaît comme une offrande ni comme une immolation. Il n'est question que d'un seul sacrifice, celui de la croix (1).

Dans ces conditions, que nous apprennent les apôtres au sujet de l'eucharistie-sacrifice ? Directement rien, répond Wieland, mais leurs écrits autorisent certaines conclusions tant au sujet de la conception du sacrifice en général que concernant le rapport entre le sacrifice eucharistique et celui de la croix. Aux sacrifices de l'Ancienne Loi, c'est-à-dire à l'offrande des dons, les apôtres opposent le sacrifice de la croix, consistant tout entier dans un acte personnel, dans l'accomplissement de la volonté de Dieu par Jésus, dans l'acceptation volontaire de la passion (2). Sans doute, dans l'épître aux Hébreux et ailleurs encore, cet acte

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 21-23 : I PETR., III, 18 ; *Hebr.*, VII, 27 ; IX, 11, 14, 25, 28 ; X, 1 et suiv. ; *Rom.*, XI, 9.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 23-24 : *Hebr.*, IX, 9 ; X, 2, 11 ; V, 1-10 ; X, 5 et suiv. ; *Eph.*, II, 13, 14, 16 ; *Col.*, I, 20, 22.

est appelé avec prédilection une « oblation », mais le plus souvent il résulte du contexte que ce n'est là qu'une simple figure, empruntée aux sacrifices-prototypes de l'Ancien Testament (1).

Le sacrifice eucharistique doit donc nécessairement consister dans l'action qui rend présents le corps et le sang du Christ. Or cette présence s'obtient par une prière d'action de grâces, qui n'est jamais présentée comme une offrande. *Hebr.*, XIII, 15 dira : « Offrons sans cesse par Jésus-Christ un sacrifice de louanges, c'est-à-dire, le fruit des lèvres qui célèbrent son nom ». Ce « sacrifice de louanges », action liturgique remplaçant les sacrifices juifs, est offert par le Christ lui-même. Il ne consiste ni dans un sacrifice distinct de l'oblation unique du Christ, ni dans la réitération de celle-ci ; mais il a pour objet l'immolation même du Christ, en tant que celui-ci est prêtre pour l'éternité.

IV.— Après avoir ainsi étudié les textes du Nouveau Testament, Wieland analyse les témoignages des Pères apostoliques (2). La *Didachè* marquerait déjà une évolution. Dans les écrits des apôtres, le terme *θυσία* est réservé à la mort de Jésus en croix. Il est vrai que, dans *Hebr.*, XIII, 15, la *θυσία αἰνέσεως* désigne probablement l'action de grâces eucharistique, et trahit par conséquent les origines d'une nouvelle conception liturgique du sacrifice chrétien. Celui-ci y est devenu la louange de Dieu par le Christ crucifié, rendu de nouveau présent au milieu des fidèles. Toutefois c'est dans la *Didachè*, XIV, que pour la première fois la cène est appelée ouvertement une *θυσία*, bien que le terme *εὐχαριστία*, au chapitre IX, montre qu'ici encore l'essence de ce sacrifice consiste dans une action de grâces. L'évolution se réduit à l'application dans un sens nouveau, inconnu jusqu'alors, du terme *θυσία* à l'eucharistie. Sans doute, la *Didachè* identifie l'eucharistie avec le sacrifice (*מנחה*) prédit par Malachie, et l'expression *מנחה* signifie nécessairement une offrande matérielle. Mais il n'en résulte pas que l'eucharistie soit pour autant conçue comme une oblation matérielle, puisque le *tertium comparationis* n'est pas le caractère d'offrande, mais la pureté du sacrifice. Quant à l'*Épître de Barnabé* (3), dont la date de compo-

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 24-25 : *Hebr.*, X, 10 ; VI, 19 ; VII, 27 ; VIII, 1 et suiv. ; IX, 11 et suiv., 24-28 ; X, 11-14.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 34-61.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 42-43 : BARNABÉ, *Epist.*, II, 4-10.

sition se rapproche de celle de la *Didachè*, elle se réfère à ISAI., I, 11-13, et nie l'existence au sein du christianisme d'une προσφορά ἀνθρωποποίησης, sanglante ou non sanglante. La seule offrande que la Loi nouvelle connaisse, consiste dans « un cœur qui loue son créateur ».

Saint Clément de Rome (1) ne peut être invoqué comme témoin dans une enquête sur le caractère de la liturgie chrétienne primitive. Dans I *Cor.*, XXXVI, 1, Clément appelle le Christ τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, mais, d'après le contexte, il est question d'une offrande non pas eucharistique, ni même rituelle, mais morale, à savoir de la conformité de la volonté humaine à celle de Dieu. Au chapitre LXI, 3, le Christ est appelé ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης. Mais rien ne prouve que ces titres soient en rapport avec l'eucharistie. L'Épître aux Hébreux, qui présente plus d'une affinité avec celle de Clément, applique au Christ le titre de pontife suprême en raison du sacrifice de la croix et de l'intercession du Christ au ciel (2). Ceux qui veulent malgré tout retrouver dans l'Église primitive l'idée d'une προσφορά eucharistique attachent une grande importance aux chapitres XL-XLIV. Clément de Rome y rappelle l'organisation liturgique imposée par Dieu aux juifs et, insistant sur l'existence d'une économie semblable chez les chrétiens, il mentionne les δῶρα offerts à Dieu par les presbytres de l'Église. Mais Wieland fait observer que les chapitres XL-XLI ne décrivent d'aucune façon le culte chrétien. Rien ne prouve que celui-ci ait possédé des sacrifices d'offrandes analogues à ceux de l'ancienne alliance : le *tertium comparationis* n'est pas dans la nature des rites, mais dans la nécessité de les accomplir en bon ordre, en temps et lieux prescrits, par le ministère de personnes compétentes. Le chapitre XLII, qui contient une application plus précise de ce principe à la liturgie chrétienne, ne mentionne pas l'eucharistie, mais la prédication, le baptême et l'ordination. De plus, à en juger par le contexte, les termes λειτουργεῖν, λειτουργία, signifient au chapitre XLIV l'ensemble des fonctions ecclésiastiques et non pas uniquement l'exercice de la liturgie. De même l'expression τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς doit être entendue du ministère épiscopal en général. Si elle désignait une offrande eucharistique il faudrait y voir les dons

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 44-51.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 45-46 : *Hebr.*, III, 1 ; IV, 14 ; IV, 19 ; VII, 24 et suiv. ; VIII, 1 et suiv. ; IX, 6-28.

offerts par la charité des fidèles et distribués par l'évêque (1). Enfin il ne faut pas oublier qu'en d'autres passages Clément rejette les offrandes matérielles : Dieu, affirme-t-il, n'a pas besoin de nos dons ; il se contente de l'aveu de nos péchés et d'un sacrifice de louange (2).

Saint Ignace d'Antioche (3) n'atteste pas davantage l'offrande du corps et du sang du Christ à la cène. Action de grâces, louange de Dieu, proclamation de la mort et de la résurrection du Sauveur, voilà ce qu'est, à ses yeux, l'eucharistie. Au reste, il considère celle-ci en tant que communion et nullement, du moins pas directement, en tant que sacrifice ; indirectement il apparaît que pour lui le sacrifice consiste dans la prière eucharistique (4). A tort objecte-t-on parfois l'emploi fréquent du terme *θυσιαστήριον*. Sous la plume de l'évêque il s'agit généralement d'une simple métaphore destinée à inculquer l'unité de l'Église (5).

V. — Des témoignages des Pères apostoliques Wieland passe à ceux des Apologistes (6). Aux offrandes païennes ceux-ci opposent le sacrifice chrétien, à savoir la louange de Dieu par la prière et par l'action de grâces. Ils affirment avec insistance que Dieu, créateur et Seigneur de l'univers, n'a pas besoin de recevoir des dons de la part des mortels. A leurs yeux le sacrifice eucharistique ne saurait être l'offrande d'un don matériel à Dieu, mais uniquement une prière d'action de grâces. Et qu'on n'objecte pas qu'aux yeux des Apologistes l'eucharistie était une véritable offrande, différente toutefois des oblations païennes. Tandis que les païens croyaient satisfaire un besoin réel de leurs dieux, les chrétiens n'auraient cherché qu'à louer et à remercier la divinité. Explication insuffisante et fausse, réplique Wieland. L'opposition des Apologistes porte également sur les offrandes juives prescrites par Dieu ; elle ne vise pas une conception aussi naïve du sacrifice païen, mais celle admise par les gentils cultivés auxquels

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 50. Wieland insiste sur l'expression *ὁσίως καὶ ἀμέμπτως* et renvoie à JUSTIN, I *Apol.*, XIII, LXV, LXVII, ainsi qu'à la *Didaschalia*, II, 25-27 ; 34-35.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 50-51 : CLÉMENT DE ROME, I *Cor.*, LII, 1.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 51-61.

(4) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 51-53 : IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.*, V, 2 ; XX, 2 ; *Magn.*, VII, 2 ; *Smyrn.*, VII, 1 ; VIII, 1-2.

(5) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 53-59 : IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.*, V, 2 ; *Trall.*, VII, 2 ; *Magn.*, VII, 2 ; *Philad.*, IV ; *Rom.*, II, 2 (dans ce dernier passage c'est une image empruntée au paganisme).

(6) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 61-133.

ils s'adressaient. Quand les Apologistes déclarent que Dieu n'a pas besoin d'offrandes, ils entendent dire qu'il n'en désire pas. C'est à juste titre, affirment-ils, que nous n'offrons pas de dons matériels à Dieu, mais nous lui présentons des prières et des actions de grâces, le seul sacrifice qui soit digne de lui. Au reste, si Dieu a demandé des offrandes aux juifs, c'était pour détourner ce peuple des oblations idolâtriques.

« Dieu n'a besoin ni de victimes, ni d'offrandes, ni de vœux d'aucune créature visible », écrit Aristide (1), et Wieland d'en conclure que l'oblation du corps et du sang du Christ, créatures visibles, ne peut pas constituer le sacrifice eucharistique. Athénagore (2) oppose aux oblations matérielles des païens le sacrifice chrétien qui consiste dans l'adoration spirituelle : expression qui vise probablement l'action de grâces eucharistique. Puis voici les textes si importants de Justin (3). Le chapitre XIII de la première Apologie déclare, une nouvelle fois, que Dieu n'a pas besoin de dons et que seules les prières de l'action de grâces sont dignes de Lui. Il est affirmé explicitement que les chrétiens présentent leurs oblations, non pas à Dieu, mais à eux-mêmes et aux pauvres. Dans la description de la liturgie aux chapitres LXV et LXVII, aucun mot ne concerne l'offrande eucharistique. Le terme *προσφέρειν* signifie l'action d'apporter le pain et le vin au président de l'assemblée. Aucune offrande n'est faite à Dieu, mais les pauvres reçoivent les dons des fidèles. Dans tout le passage il n'est question que d'une action de grâces, d'une distribution de l'eucharistie et d'un partage de dons aux indigents. Toutefois le chapitre XLI du Dialogue avec Tryphon met le sacrifice eucharistique en parallèle avec les sacrifices de l'Ancien Testament, en particulier avec l'offrande de la fleur de farine (*ὑσμινδαλως προσφορά*) prescrite pour la purification des lépreux, et il appelle le pain et la coupe un *θυμίαμα* et une *θυσία*, que les chrétiens offrent (*προσφέρουμεν*) à Dieu : bref il applique l'ancienne terminologie sacrificielle à l'eucharistie. Dorsch, il est vrai, ajoute à ces expressions le terme *ποιεῖν*, qu'il traduit par « offrir » : « l'eucharistie que Jésus-Christ a ordonné d'offrir » (*παρεδῶκε ποιεῖν*). Toutefois, Wieland réplique que Justin distingue *ποιεῖν*, qu'il emploie au

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 64-67 : ARISTIDE, *Apol.*, IV.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 67-71 : ATHÉNAGORE, *Legatio pro christianis*, XIII.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 71-102.

sujet de l'eucharistie, de προσφέρειν, dont il se sert à propos du prototype, alors que dans le même passage il applique au type et à l'antitype les termes καθάιρω, παραδιδόναι. De plus, on ne peut prouver que ποιεῖν a ailleurs chez Justin le sens d'offrir : ce n'est pas le cas au chapitre LXX, où le prototype n'est pas une offrande. Sans doute, Justin appelle l'eucharistie une « offrande » en lui appliquant le texte de Malachie, mais l'application de la prophétie ne souligne pas dans l'eucharistie la présence d'une offrande présentée à Dieu. Que Justin parle au figuré, le second terme θυμίαμα le montre suffisamment. Justin se contente de rappeler que Malachie a prédit un sacrifice nouveau. Aux yeux de l'Apologiste, le sacrifice promis consiste une nouvelle fois non pas dans l'oblation du pain et du vin, mais dans l'action de grâces eucharistique, ainsi que le prouve le chapitre CXVII, qui expose sans figures et sans détours l'essence du sacrifice eucharistique.

D'après le témoignage de Minucius Félix (1), les païens accusaient les chrétiens de commettre un infanticide rituel et ils présentaient l'innocente victime comme une *hostia*. Wieland fait observer que si la calomnie vise l'eucharistie, l'emploi du terme *hostia* n'implique pas que l'eucharistie ait été considérée par les chrétiens comme une offrande. Les païens s'exprimaient de la sorte probablement parce qu'ils croyaient que l'enfant était immolé à l'instar d'une victime animale, et que l'eucharistie passait chez les chrétiens comme un sacrifice, ou encore, parce que l'eucharistie est la chair du Christ qui a souffert pour le salut de l'humanité. L'Apologiste (2) ne nie pas l'existence d'un sacrifice chrétien, mais uniquement celle d'une oblation destinée à la divinité : « Hostias et victimas Deo offeram, quas in usum meum protulit, ut rejiciam ei suum munus ? » Pour le même motif, il exclut d'une façon absolue l'existence de tout autel chrétien.

« A juste titre, affirme Clément d'Alexandrie (3), nous n'offrons rien à Dieu : il n'a besoin de rien, lui qui a tout donné aux hommes. Il n'exige ni des dons qui procurent de la joie (ἡδονή) ou des avantages (κέρδος), ni même des objets qui soient l'expression de l'honneur et de la gloire (τιμὴ καὶ δόξα) que nous lui rendons, mais il demande que nous l'honorions, et cela uniquement parce

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 102-103 : MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, IX.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 103-106 : MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, XXXII.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 106-108 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, VII, 3.

que notre salut le requiert. » Ailleurs (1) le même auteur oppose aux dons des sacrifices païens la prière du sacrifice chrétien. D'autre part, Wieland refuse d'interpréter comme des allusions à une immolation eucharistique les passages où il est question du veau engraisé (2), du raisin foulé (3) et du grand sacrifice du Christ qui se sanctifie pour nous (4). A son avis, c'est du sacrifice de la croix que Clément entend parler. Il récuse également trois passages des *Stromata*, IV, 25 ; VII, 7 ; I, 19 (5). Le premier texte traite de l'eucharistie considérée comme aliment, non comme offrande. Quant aux prémices dont il est question dans le deuxième texte, elles sont, il est vrai, consacrées à Dieu, non pas toutefois en vertu d'une bénédiction liturgique, mais tout au plus comme dons charitables au cours de la célébration de l'eucharistie. Enfin, si le troisième passage appelle la liturgie eucharistique une προσφορά, cette dénomination est une synecdoque inspirée par l'offrande charitable des fidèles ; si toutefois le terme visait l'eucharistie proprement dite, il serait le premier indice de la conception nouvelle de l'eucharistie-offrande.

VI. — Wieland se croit autorisé à conclure qu'aux idées répandues au sujet du sacrifice dans le monde juif et païen le christianisme a substitué une conception nouvelle (6). Dès la fin du II^e siècle, poursuit-il (7), l'ancienne façon de voir regagnait du terrain. Peu à peu le sacrifice chrétien était considéré comme une oblation de dons, uniquement toutefois au sens figuré. Les facteurs de cette évolution étaient les uns d'ordre spéculatif, les autres d'ordre liturgique. Il y avait d'abord la tendance, déjà perceptible chez Justin, à se représenter le sacrifice chrétien d'une façon plus concrète. Les nombreux convertis venant du paganisme ou du judaïsme n'abandonnaient pas leurs idées relatives au sacrifice. Celles-ci furent appliquées à l'eucharistie,

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 108-111 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, VII, 6.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 111-113 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, un fragment reproduit dans PG, IX, 760-761.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 113 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pædagogus*, II, 2.

(4) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 114-116 : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromata*, V, 10.

(5) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 117-121.

(6) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 133-135.

(7) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 135-145.

alors qu'auparavant, pour des raisons d'ordre pédagogique, cette application avait été soigneusement évitée. Comme facteur liturgique il y a lieu de signaler la séparation de l'eucharistie et de l'agape, séparation qui donna plus de relief au caractère rituel de l'eucharistie, puis l'introduction de l'offrande des fidèles dans la liturgie de la messe. Cette oblation, présentée non pas à Dieu, mais à l'Église ou aux pauvres, prenait le nom de προσφορά : elle comprenait parmi les dons les éléments nécessaires à la célébration de l'eucharistie. Le terme προσφορά finit par passer à la messe tout entière, voire aux éléments eucharistiques considérés tantôt avant, tantôt après la consécration. Toutefois, malgré le langage métaphorique nouveau, l'ancienne conception resta longtemps vivace. Il n'en est pas de meilleure preuve que l'emploi simultané, chez les écrivains de cette période, de l'ancienne et de la nouvelle terminologie. Tertullien en fournit un exemple classique. Il appelle l'eucharistie tantôt une oblation matérielle (1), tantôt, conformément à l'ancien usage, une prière et une action de grâces (2).

Irénee (3) est le premier auteur qui ait déclaré clairement que l'eucharistie est une offrande présentée à Dieu et qui ait voulu en fournir une explication théologique. Le corps et le sang du Christ sont les prémices de la création et constituent une offrande des chrétiens à Dieu. Cette offrande diffère de celle des juifs. Sans doute, de part et d'autre, il y a des dons matériels choisis parmi les créatures, des présents qui sont l'expression de la gratitude et apparaissent comme un tribut à Dieu. Pourtant les juifs n'avaient pas de véritables offrandes, puisqu'ils n'avaient pas le « Verbum (per) quod offertur Deo ». L'offrande chrétienne consiste formellement dans la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ, et elle s'accomplit par la prière eucharistique. Irénée se sépare par conséquent des Apologistes. Il n'établit plus de différence générique entre les sacrifices juifs et le sacrifice chrétien, ce dernier étant aussi bien que les premiers

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 140-142 : TERTULLIEN, *De oratione*, XIX ; *De praescriptione haereticorum*, XL ; *De exhortatione castitatis*, VII ; *De corona*, III ; *De monogamia*, X. Dans le *De exhortatione castitatis*, XI, l'Apologiste qualifie d'oblation les éléments eucharistiques avant leur consécration.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 141-144 : TERTULLIEN, *De oratione*, XXVIII ; *Adversus Marcionem*, I, 23 ; III, 22 ; IV, 9 ; *Ad Scapulam*, II ; *Apologeticum*, XXX.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 145-149 ; IRÉNÉE, *Adversus haereses*, IV, 17,5 ; IV, 18, 4 ; IV, 18, 2 ; IV, 17, 6.

un sacrifice d'offrande. « Nous n'offrons pas de dons matériels à Dieu, puisqu'il n'en a pas besoin », disaient les Apologistes ; désormais Irénée réplique : « Nous devons offrir des prémices à Dieu, quoiqu'il n'en ait pas besoin ». Depuis Irénée (1) la conception métaphorique de l'eucharistie-offrande trouva des partisans dans l'Église. Toutefois elle ne l'emporta que très lentement et elle n'a jamais complètement refoulé l'enseignement primitif. Les écrits postérieurs à Irénée présentent tantôt l'ancienne, tantôt la nouvelle, tantôt à la fois les deux conceptions du sacrifice eucharistique.

VII. — Bien que les Pères du IV^e et du V^e siècle aient considéré l'eucharistie comme un sacrifice d'offrande, ils n'en continuent pas moins à affirmer, tout autant que les Apologistes, que le seul sacrifice exigé par Dieu est celui d'une vie vertueuse. Aussi a-t-on reproché à Wieland d'avoir inféré de cette affirmation qu'aux yeux des Apologistes l'eucharistie ne pouvait être une oblation. Wieland a nié la parité des cas (2). Au IV^e et au V^e siècle les Pères s'adressent à des chrétiens et n'ont pas à craindre des malentendus. Visant l'édification des fidèles, ils exposent d'une façon assez unilatérale tantôt tel aspect de la vérité, tantôt tel autre. Ainsi en est-il de saint Basile (3) et de saint Jean Chrysostome (4). Tout autre est le cas des Apologistes, qui écrivaient à des païens cultivés ou à des juifs pour défendre la foi, le culte et la vie des chrétiens. Comme les païens reprochaient à l'Église de ne pas offrir de dons matériels à Dieu, force était à nos auteurs de parler de l'essence du sacrifice chrétien. Ensuite, si dans les écrits des Pères du IV^e et du V^e siècle, il est des passages qui présentent la vie vertueuse comme le seul sacrifice chrétien, il en est d'autres, assez nombreux, où l'eucharistie apparaît également comme une offrande présentée à Dieu. Les Apologistes au contraire ne mentionnent jamais cette offrande liturgique et parfois ils l'excluent explicitement. Enfin voici une troisième différence déjà signalée : alors que les Pères antérieurs à Irénée affirment ne rien offrir à Dieu parce que celui-ci n'a pas besoin de dons, Irénée et les écrivains postérieurs

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 149-155.

(2) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 156-166.

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 157 : BASILE, *In Isai.*, I, II.

(4) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 157-158 : JEAN CHRYSOSTOME, *Homil. XI in Epist. ad Hebr.*

entendent présenter à Dieu leurs dons, quoiqu'il n'en ait pas besoin.

ARTICLE II

L'EUCARISTIE-SACRIFICE ET LE RITE DE L'OFFRANDE D'APRÈS G. P. WETTER

I. — Conversion du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur et oblation de ces éléments sanctifiés à Dieu : voilà, d'après Wetter, l'idée fondamentale de la messe telle qu'elle se dégage de l'examen des liturgies, en particulier des prières d'offrande. Idée fort complexe, sans analogie réelle dans le milieu du christianisme naissant ; conception au surplus relativement tardive, puisqu'elle n'apparaît dans l'enseignement chrétien qu'avec saint Irénée, dans la liturgie qu'à une époque plus tardive encore. Tout cela prouverait que la messe est le terme d'une évolution doctrinale et liturgique très longue, accomplie au sein même du christianisme. En fait, elle devrait son origine à deux rites originellement distincts : le mystère chrétien et l'offrande des dons (1). Nous avons déjà vu comment Wetter présente le premier de ces rites ; il nous reste à exposer l'étude du second et à signaler les prétendues étapes de leur fusion (2).

Comme dans la première partie de son ouvrage, ici encore l'auteur examine d'abord les liturgies, dont il considère séparément les principaux groupes (3). Il ne peut être question d'exposer, même succinctement, l'analyse des nombreux textes allégués. Nous nous bornerons à indiquer les grandes lignes de l'enquête ; seule la liturgie romaine sera étudiée de plus près, Wetter y attachant une importance spéciale.

II. — Wetter concentre son attention sur les prières d'offrande

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 1, 103-104.

(2) C'est l'objet de la seconde partie de l'ouvrage de Wetter.

(3) Voici le schéma qu'il adopte : I. Les liturgies des Églises orientales : 1. la liturgie égyptienne : a) la liturgie abyssine ; b) la liturgie copte ; c) la liturgie de Sérapion ; 2. la liturgie syro-byzantine : a) la liturgie syriaque et la liturgie grecque de saint Jacques ; b) la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome ; c) la liturgie nestorienne. II. Les liturgies des Églises occidentales : a) la liturgie romaine ; b) la liturgie milanaise ; c) la liturgie mozarabe ; d) la liturgie gallicane.

et sur celles qui lui semblent en rapport avec l'oblation des dons : les prières d'intercession, l'épiclese et l'exomologèse. Dans la rédaction actuelle ces prières d'offrande concernent le pain et le vin transsubstantiés, et toutes sont récitées par le prêtre. Plusieurs indices trahissent toutefois un remaniement qui en a complètement modifié le sens primitif. Bien souvent il est question de dons, de prémices, de dîmes ; ceux qui les présentent ne sont pas les prêtres, mais les simples fidèles, riches ou pauvres ; les uns donnent peu, les autres beaucoup ; d'aucuns voudraient donner davantage mais n'en ont pas les moyens ; tous attendent du Seigneur une compensation abondante. Tous ces détails ne se comprennent pas quand il s'agit de l'oblation du corps et du sang du Christ par les prêtres ; mais ils s'appliquent bien aux offrandes des fidèles (1).

La plupart des prières d'offrande contiennent aussi des vestiges d'une exomologèse. Le plus souvent, d'après la teneur actuelle des liturgies, elle est récitée par le prêtre en son nom propre ; mais assez fréquemment elle apparaît comme une prière de la communauté, transformée plus tard en une oraison sacerdotale (2). Enfin, souvent une épiclese demande que l'Esprit, la grâce, le Verbe, descendent sur les donateurs ou sur leurs dons, et les rendent agréables à Dieu sans qu'elle fasse allusion à la transsubstantiation des éléments (3).

III. — Les prières d'offrande et les formules connexes se trouvent tantôt presque exclusivement dans la partie préparatoire de la messe, tantôt également dans la messe des fidèles. Ce fait paraît si important à Wetter qu'il étudie de ce point de vue l'économie des différentes liturgies.

Les Églises orientales n'ont pas toutes la même ordonnance liturgique. En Égypte, la liturgie abyssine (4) présente une structure singulière, dont seul le rite nestorien offre un parallèle. Les prières d'offrande s'y rencontrent avant la messe des fidèles. Celle-ci est complètement dominée par l'idée du mystère ; tout au plus y trouve-t-on une brève et fugitive mention de l'obla-

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, *passim*, surtout p. 3-63, dans la première section intitulée : *Die Opfergebete der Liturgien*.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, *passim*, surtout p. 29-30.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, *passim*, surtout p. 30.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 3-8.

tion des éléments eucharistiques. La liturgie copte (1) contient elle aussi des prières d'offrande dans la messe des catéchumènes. Mais elle possède en outre dans la messe des fidèles certaines formules qui, proprement, se rapportent à l'offrande des dons par les fidèles. Le rite a été supprimé en cet endroit de la liturgie, ne laissant à sa place que quelques formules à peine intelligibles. Les longues prières d'intercession conservées jusqu'à présent s'y rattachaient autrefois. Enfin, si la liturgie de Sérapion (2) dans la teneur actuelle est complètement dominée par l'idée de la transsubstantiation, elle porte néanmoins le titre suggestif: εὐχὴ προσφύρου, et des traces aisément reconnaissables d'un remaniement. Les interpolations éliminées, le texte montre que primitivement ces prières se rapportaient à l'offrande des dons par les fidèles.

L'examen des liturgies syro-byzantines conduit à des observations analogues. La liturgie syriaque et grecque de saint Jacques (3) présente des vestiges d'une oblation, tant dans la messe des fidèles (dans l'anaphore), — ainsi en est-il dans la liturgie grecque, — que dans la partie préparatoire (dans la prothèse et l'enarxis). Il en va de même pour la liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome (4). Enfin, dans la liturgie nestorienne (5), l'idée d'une offrande ne se rencontre qu'après le symbole de la foi ; le début et la fin de la messe ne contiennent que des idées se rapportant au mystère. Plusieurs traits indiquent la haute antiquité de certaines prières.

L'analyse des rites orientaux suggère à Wetter l'hypothèse suivante (6). Primitivement la messe comportait toujours une offrande présentée par les fidèles, déposée probablement sur l'autel et consistant en dons de toute nature : prémices, dîmes, mais avant tout dans les éléments nécessaires au repas eucharistique. Ce dernier trait prouverait l'appartenance du rite d'offrande au fond le plus ancien de la messe. A cette oblation se rattachaient diverses prières dont les plus importantes étaient les intercessions en faveur des fidèles qui faisaient l'offrande ou de ceux à l'intention desquels ils l'accomplissaient. Le rite de l'offrande

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 8-II.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 12-14.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 14-24.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 24-25.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 25-28.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. II, surtout p. 7, II, 12, 21, 22, 28-30.

avait lieu pendant la messe des fidèles, après le renvoi des catéchumènes. Toutefois au cours des siècles il fut supprimé dans la messe proprement dite. Les prières qui s'y rattachaient, furent transformées en prières préparatoires et, réduites à ce rôle, elles se sont conservées dans la plupart des liturgies. Toutefois il a semblé à d'aucuns que c'était ravalier les prières d'intercession que de les transférer à la messe des catéchumènes : d'où une tendance à les associer intimement à l'offrande du corps et du sang du Christ. De cette manière, les prières d'offrande avec les supplications qui s'y rattachent, furent en quelque sorte dédoublées, récitées à l'offrande, puis dans le canon de la messe.

IV. — Encore plus suggestive apparaît à Wetter l'étude des liturgies occidentales. La liturgie romaine est longuement examinée (1). Voici d'abord l'analyse du canon de la messe (2). Sa première prière : *Te igitur, clementissime Pater*, présente certains traits déjà relevés dans les liturgies orientales. Il y est question de *dona, munera, sacrificia*, et c'est la communauté elle-même qui offre les dons. Le *Memento* des vivants prie pour ceux qui font l'offrande et pour ceux à l'intention desquels ils l'accomplissent. Il apparaît que ce sont des laïcs : constatation confirmée par une série de variantes et de développements. Le *Communicantes et memoriam venerantes*, qui actuellement est la commémoration des saints, n'est probablement qu'une ancienne prière d'intercession remaniée. Autrefois on n'aura pas invoqué les saints, mais on aura prié à leur intention. Le *Memento* des défunts devrait suivre ici. Il semble certain qu'il n'est plus à sa place primitive, comme le prouvent et les premiers mots : *Memento etiam*, qui le rattache à une autre prière, et les divergences entre les manuscrits, dont un très ancien le place même avant le *Communicantes* (après *incolumitatis suae*). Enfin le *Nobis quoque peccatoribus*, jusqu'au mot *digneris*, aura été autrefois la finale du *Memento* ; le reste de la prière, qui en forme comme un doublet, s'explique par la tendance à placer l'intercession pour les défunts au moment le plus solennel et le plus efficace de la messe, c'est-à-dire après la consécration.

D'autre part le *Communicantes* est suivi actuellement de la

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 30-51.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 30-42.

prière *Hanc oblationem*. Il en ressort de nouveau, et les nombreuses variantes le prouvent encore mieux, que ceux qui font l'oblation sont des laïcs. Primitivement la prière semble n'avoir été ajoutée que dans quelques circonstances spéciales, quand l'offrande était faite à des fins ou pour des personnes bien déterminées. Aussi cette prière était-elle parfois transformée en une prière générale pour le bien de l'Église.

Comme le canon ainsi reconstitué présente une structure uniforme, comme toutes ses prières se rapportent à l'offrande des fidèles, les oraisons *Quam oblationem*, *Qui pridie* et *Unde et memores* doivent constituer une grande interpolation. Plusieurs indices plaident en faveur de cette hypothèse. Le style emphatique contraste avec la rédaction simple des prières de l'offrande ; le *Quam oblationem* forme avec la prière précédente un doublet ; l'idée de la transsubstantiation surgit sans connexion aucune avec les idées maîtresses jusqu'à présent soulignées. Enfin la tradition semble insinuer que cette section est moins ancienne qu'on ne le pense à l'ordinaire. Le *Liber Pontificalis* note au sujet du pape Alexandre I (105-115 ?) : « *Passionem domini miscuit in praedicatione sacerdotum quando missae celebrantur.* » Les mots *passio domini* ne peuvent guère désigner que le *Qui pridie quam pateretur*. Si le renseignement était exact, nous aurions là une date importante de l'histoire du canon romain, mais la donnée peut être mise en doute, puisque même pour Justin les paroles de l'institution ne semblent pas encore faire partie de la liturgie. Quoi qu'il en soit, la tradition confirme les résultats de l'analyse littéraire : les paroles de l'institution ne sont pas un élément primitif des prières eucharistiques.

La prière *Supra quae propitio* nous ramène aux conceptions anciennes. Elle est une prière d'offrande, comme le prouve la ressemblance avec certaines prières des liturgies orientales. Seuls les mots *sanctum sacrificium*, *immaculatam hostiam*, constituent une glose plus récente. Le *Supplices te rogamus... maiestatis tuae* rappelle lui aussi les prières d'offrande des mêmes liturgies. Il est plus difficile de reconstituer le reste du canon. Les prières *Ut quotquot... repleamur*. *Per eundem Christum Dominum nostrum* et *Per quem*, le *Memento* des défunts et le *Nobis quoque peccatoribus* ne se trouvent plus à leur place primitive. La prière *Per quem* se rapporte à l'offrande. Par ses premiers mots elle se rattache aux paroles précédentes *per eundem Christum Dominum*

nostrum. Dans le texte de l'*Ut quotquot* les mots *sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem* ont été introduits. Par contre l'expression *altaris participatio* est ancienne : elle vise les repas où les dons offerts par les fidèles étaient distribués et consommés. L'analyse du canon romain prouve donc que sous la forme ancienne il ne contient que des prières qui, en Orient, sont groupées autour de l'offrande des dons.

L'offertoire (1) contient également nombre de prières d'offrande. Les plus intéressantes sont l'*Offerimus tibi Domine, calicem salutaris*, l'*Orate fratres* et le *Suscipiat*. Bien intéressant est l'offertoire dans plusieurs anciennes liturgies latines. Une série d'anciens sacramentaires, d'origine gauloise ou germanique, remontant en partie jusqu'au IX^e et au VIII^e siècle ou même au delà, publiés par Martène (2), présentent une riche variété de prières dont le caractère primitif est très accentué. A côté de prières accompagnant l'offrande, on y trouve aussi des instructions aux prêtres ou aux fidèles touchant la présentation des dons. Enfin des formules analogues se rencontrent dans les parties préparatoires à la messe, dans les sacramentaires romains, léonien et gélasien.

La liturgie milanaise, ambrosienne (3), apporte peu de lumière. Plus digne d'intérêt est le rite mozarabe (4), bien que les textes aient tous plus ou moins subi l'influence de la liturgie romaine. Sa reconstitution nous met en présence d'une liturgie entièrement composée de prières d'offrande transformées plus tard en prières eucharistiques par des interpolations. Tel est le cas pour la *Missa omnimoda* avec les notes marginales d'Isidore. En outre plusieurs anciennes rubriques : *nomina offerentium*, *post nomina*, et quelques anciennes prières se rapportent également à l'offrande des dons. Il en est de même pour une série de messes mozarabes qui, en plusieurs parties caractéristiques, diffèrent de la *Missa omnimoda*, par exemple, la *Missa pluralis pro eis qui in natalicio martyrum vota sua domino offerunt*. Enfin la liturgie gallicane (5), telle qu'elle se présente dans la *Brevis expositio* de Germain et dans les nombreuses anciennes messes gallicanes, contient elle aussi des vestiges d'une offrande. Ces traces sont plus faci-

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 42-57.

(2) *De antiquis ecclesiae ritibus*, t. I, 2^e édit., Anvers, 1736.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 51-52.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 52-60.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 60-63.

lement reconnaissables dans la prière *post nomina* que dans les autres formules, où les idées anciennes ont été davantage refoulées.

Au terme de son étude sur les liturgies occidentales, Wetter estime avoir retrouvé tous les éléments qui, déjà dans les Églises orientales, se rapportent à l'offrande. Celle-ci apparaît donc antérieure à la constitution des diverses liturgies. En outre, il semble qu'en Occident l'offrande et les traditions liturgiques qui s'y rattachent, aient été conservées plus fidèlement. A en juger d'après les messes, l'oblation aurait subsisté jusqu'à une époque assez tardive du moyen âge. Seule l'opposition romaine a finalement refoulé, transformé, ou transféré les anciennes prières.

V. — Pour contrôler la valeur de son hypothèse, Wetter fait ensuite appel aux sources non liturgiques, en adoptant une nouvelle fois la méthode régressive. Son enquête prouverait que même dans les Églises où l'agape fut séparée de l'eucharistie, l'offrande des fidèles s'est conservée longtemps (1).

Voici d'abord les témoignages touchant les Églises occidentales. Dans les régions où le canon romain fut en usage (2), l'offrande eut une existence particulièrement longue. Ce fait confirmerait l'hypothèse, émise ci-dessus, que la messe romaine ne serait après tout que l'offrande développée et transformée. Un *ordo romanus* du IX^e siècle, d'après le manuscrit de saint Amand (*Parisinus* 974), donne une description vivante et étendue du rassemblement des dons, de la sélection en vue de la cène et de la préparation liturgique des éléments. Dans les messes publiées par Martène de nombreuses prescriptions rattachent l'offrande aux prières de la messe. Quelques vestiges de l'oblation subsistent également dans les anciens sacramentaires romains. Le concile du Latran, sous Grégoire VII, ordonne, au canon 12, « *ut omnis christianus ad missarum solemnia aliquid Deo offerat* ». Le même usage est attesté par saint Jérôme dans sa lettre à Héliodore et dans son commentaire du livre d'Ézéchiél. Nous en voyons beaucoup, écrit-il en ce dernier passage (3), qui, lors de l'offrande des dons, se glorifient de leur injustice : « *Qui opprimunt per potentiam, vel furta committunt, ut de multis parva pauperi-*

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 64.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 64-68.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 67.

bus tribuant et in suis sceleribus gloriantur, publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina : « Tantum offert illa », « tantum ille pollicitus est », placentque sibi ad plausum populi. » Enfin, d'après les fouilles récentes pratiquées dans une église d'Aquilée construite dans la première décennie du IV^e siècle, une cloison séparait le sanctuaire de la partie réservée au peuple, et deux portes permettaient aux fidèles de venir déposer leurs dons sur l'autel. Certaines mosaïques de la nef principale représentent la procession des offrandes, et plusieurs traits y sont archaïques : la connexion avec l'eucharistie, la variété des dons, et la table qui sert d'autel.

A Milan (1) l'offrande est attestée par Théodoret (2), Sozomène (3) et Paulin de Milan (4). Le premier auteur décrit l'empereur Théodose (390) s'avançant vers l'autel pour y déposer ses dons, puis voulant rester dans l'enceinte de l'autel pour communier, mais obligé par l'évêque Ambroise à se retirer, ce privilège étant réservé aux seuls prêtres. L'usage de déposer une oblation sur l'autel lors du couronnement de l'empereur s'est conservé jusque vers la fin du moyen âge, tandis que l'offrande des fidèles a persisté jusqu'à nos jours dans la cathédrale de Milan.

En Gaule et en Espagne (5) les restes de l'ancienne offrande, fort nombreux et incontestables, témoignent de sa vitalité. Les tentatives de Rome pour y supprimer les anciennes habitudes semblent avoir rencontré une opposition qui n'a été vaincue que très lentement. Les décisions conciliaires nous permettent de suivre jusqu'à la fin du moyen âge et presque jusqu'à nos jours, l'histoire de la coutume. A plusieurs reprises, elles inculquent aux fidèles l'obligation de présenter une offrande à la messe. Les dons fournissaient les éléments eucharistiques. Le rite avait gagné la faveur de la piété populaire et souvent il refoulait à l'arrière-plan, semble-t-il, le sacrifice de la messe. Il était censé opérer la rémission des péchés. Après avoir déposé leur offrande, les fidèles pensaient n'être plus tenus à assister au reste de la messe. L'essentiel leur paraissait de donner fréquemment et

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 68-70.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 68-69 : THÉODORET, *Historia ecclesiastica*, t. V, 17.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 69 : SOZOMÈNE, *Historia ecclesiastica*, VII, 25.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 69 : PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, XXXI.

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 70-79.

généreusement. Plus tard l'offrande est devenue l'équivalent d'une aumône, et les dons étaient remplacés par de la monnaie. Encore à l'époque du concile de Compostelle (1056), l'offrande sous forme d'un don d'argent était obligatoire pour tous les fidèles, au moins les grands jours de fête. Les messes mozarabes publiées par Férotin témoignent également de la vitalité de l'offrande dans l'Église d'Espagne. Plusieurs prières ne s'expliquent qu'en fonction de ce rite. Des prescriptions spéciales déterminent quelles offrandes il fallait accepter et celles qu'il fallait refuser. Seuls les fidèles pouvaient assister à la cérémonie, les pénitents et les catéchumènes étant exclus de l'église. On refusait habituellement les dons apportés par les pécheurs. Toutefois avec le temps l'Église se montrait moins sévère surtout touchant les oblations de grand prix.

L'offrande fut refoulée graduellement par l'Église romaine. Les décisions conciliaires permettent de suivre presque toutes les étapes de ce mouvement qui aboutit à la sécularisation de l'offrande des fidèles. On défendait aux laïcs d'aller déposer eux-mêmes les dons sur l'autel. On n'acceptait plus que les oblations qui pouvaient servir au culte (prémices, raisins, huile, encens), on les limitait même parfois au pain et au vin. Toutefois comme l'usage de l'offrande avait poussé de profondes racines, il subsista jusqu'au XII^e siècle à la basilique de Saint-Martin de Tours, et il persista en certains endroits, tels que Paris, Vienne, Rouen, jusqu'à l'époque moderne, çà et là, jusqu'à nos jours.

Tandis que les témoignages concernant les Églises de Rome, de Milan et de la Gaule ne sont pas antérieurs à la fin du IV^e siècle, ceux relatifs à l'Afrique (1) nous permettent de remonter au delà de cette époque. Dès la plus haute antiquité le rite de déposer les dons sur l'autel y est abondamment attesté, notamment par Cyprien (2), Tertullien (3) et Augustin (4). Les Pères africains décrivent la cérémonie et nous apprennent que les noms des donateurs, ainsi qu'une liste de martyrs, étaient proclamés. L'offrande pour les défunts est le plus fréquemment

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 79-84.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 79-80 : CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*, XV et probablement aussi dans le *De oratione dominica*, XXIII et suiv.; XXXII.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 79 : TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, II, 11.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 80 : AUGUSTIN, *Epist.* CXI, 8; *Sermo* LXXXII, 5.

mentionnée. En Afrique, comme en Espagne et en Gaule, les synodes prescrivent de refuser certains dons, et les évêques défendent à certaines 'personnes de participer à la cérémonie. Toutefois ici encore se produisit une réaction contre l'importance prise par l'offrande et elle se traduisit par la détermination restrictive des dons susceptibles d'une oblation. L'évolution liturgique se reflète dans la modification subie par la terminologie à l'époque de Tertullien et de Cyprien : les mots offrande, offrir, autel revêtent un sens nouveau et technique.

VI. — Si nous passons aux Églises orientales (1), un intérêt particulier s'attache à l'examen des constitutions et statuts soi-disant apostoliques ainsi que d'autres documents analogues, puisqu'ils ont utilisé des sources anciennes, telle la *Didascalie syriaque*. Celle-ci, au livre II, 26 et 27, mentionne les *prosphorae*, qui correspondent aux anciennes oblations des prémices, des dîmes et des dons. Il est probable que ces *prosphorae* étaient offertes durant la célébration de l'eucharistie, à preuve II, 34,5, et surtout II,36, dont les formules rappellent de près les textes eucharistiques. Un autre passage V, 19 : « Offerte sacrificia vestra... », vise certainement l'offrande. Comme dans l'*Epistula Apostolorum*, l'eucharistie est jointe à un repas. Ce dernier document attesterait aussi l'offrande. Les dons étaient appelés des eulogies et ils étaient portés à l'autel par les diacres. Une des offrandes le plus longtemps conservées est celle de l'empereur. Basile de Césarée refusa l'offrande de l'empereur Valens, un arianisant. Le concile in Trullo (692) connaît lui aussi l'offrande impériale. Comme en Occident, tous les fidèles n'étaient pas admis au rite et les églises réglementaient les oblations. Les dons qui ne servaient pas au culte ne pouvaient plus être déposés sur l'autel mais étaient portés à la maison de l'évêque ou des presbytres. A la longue la terminologie devint équivoque, au point qu'il est parfois difficile de déterminer l'offrande dont il s'agit. Enfin il n'est pas sans intérêt de mentionner la pratique d'offrir le lait, le miel, et l'huile. Les *Statuts apostoliques*(2) veulent qu'après la *prosphora*, dans la messe solennelle des néophytes, l'évêque offre du lait et du miel, avec le pain et le vin, et qu'il bénisse ces oblations. La bénédiction se donnait probablement en vue

(1) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 84-92.

(2) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 90-91.

d'un repas. La *Constitution ecclésiastique d'Égypte* (1) atteste, semble-t-il, le même usage d'offrir et de bénir de l'huile avec du pain et du vin, puis de consommer ces dons durant la cène. La liturgie de Sérapion (2) paraît confirmer l'existence de cet usage assez singulier.

VII. — Il reste à examiner les témoignages des deux premiers siècles (3). Plusieurs textes de l'*Adversus haereses* d'Irénée ne se comprennent qu'en fonction de l'offrande (4). L'essentiel dans ces passages semble être, non pas l'oblation du corps et du sang du Christ, mais la déposition des dons sur l'autel, bien que le pain et le vin soient pour Irénée le corps et le sang de Jésus (5). D'autre part Clément d'Alexandrie (6), au livre II de son *Paedagogus*, donne une description vivante des repas cultuels chrétiens. A tort, semble-t-il, y verrait-on de simples agapes. Du temps de Clément, la distinction entre l'agape et l'eucharistie n'existait pas encore. D'ailleurs trop de traits rappellent la cène. Très probablement Clément décrit le repas où se célébrait le mystère chrétien, c'est-à-dire l'eucharistie. Or un tel repas suppose une offrande. Que les chrétiens offrent à Dieu les prémices de leurs fruits, puis les mangent dans un repas sacré, l'eucharistie, c'est ce qui résulte encore de certains passages d'Origène (7). Pour Justin (8) qui décrit l'office du dimanche, l'essentiel, dirait-on, est l'offrande des dons à l'autel

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 91.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 91-92.

(3) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 92-102.

(4) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 92-94 : IRÉNÉE, *Adversus haereses*, IV, 17, 5-6 ; IV, 18, 1 et suiv. Jésus a institué l'eucharistie par laquelle nous offrons à Dieu nos dons et notre reconnaissance. Dieu n'en a nullement besoin ; c'est à notre avantage que nous accomplissons cet acte. Pour que nos présents lui plaisent, il faut que notre intention soit bonne. « Oportet enim nos oblationem Deo facere et in omnibus gratos inveniri fabricatori deo... in dilectione ferventi primitias earum quae sunt eius creaturarum offerentes... Sicut igitur non his indigens vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi... sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. Est ergo altare in coelis, illuc enim preces nostrae et oblationes nostrae diriguntur. »

(5) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 94-95 : IRÉNÉE, *Adversus haereses*, IV, 18, 4 et suiv.

(6) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 95-96.

(7) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 96 : ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VIII, 28, 33, 34.

(8) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 97-98 : JUSTIN, *I Apol.*, LXVII, et aussi LXV, 5 et XIII.

et leur consommation. La *Didaché* (1) prescrit de donner les prémices aux prophètes puisqu'ils sont prêtres, et à défaut de prophètes, aux pauvres de l'église, puis elle ordonne de se réunir le dimanche pour rompre le pain et rendre des actions de grâces. Il semble donc d'après le contexte que les dons étaient consommés, du moins en partie, le dimanche au cours de la célébration de l'eucharistie. Wetter ajoute que les formules eucharistiques de la *Didaché* trahissent leur caractère de prières de table. Peut-être doit-on également reconnaître des vestiges de l'offrande dans la première épître de Clément (2). Saint Paul lui-même, dans la première épître aux Corinthiens (3), nous apprend qu'à Corinthe la célébration de l'eucharistie ne comportait pas toujours un repas commun et partant pas toujours d'offrande, mais il reprit vivement les fidèles à ce sujet. Enfin les évangiles de Marc et de Matthieu, dans le récit de l'institution de la cène, supposent déjà l'existence d'un repas commun : καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, et il en est de même des Actes des Apôtres, chaque fois qu'ils mentionnent la fraction du pain. Wetter note également que l'eucharistie apparaît comme un repas dans les plus anciennes représentations des catacombes et dans le récit évangélique de la multiplication des pains.

VIII. — Au terme de son enquête Wetter se représente comme suit l'origine et l'évolution de l'offrande chrétienne (4). Dans les églises domestiques, aux premiers jours du christianisme, les frais des repas communs étaient supportés par l'un ou par l'autre des fidèles. La communauté devenue plus nombreuse, une espèce d'offrande était nécessaire. A l'instar des confraternités païennes, les chrétiens apportaient ce qui était nécessaire au banquet. Longtemps cette offrande aura eu lieu avant la célébration de la cène et sans l'accomplissement de cérémonies déterminées, mais à mesure que le culte chrétien devenait plus solennel, l'offrande était entourée d'un certain rituel et bientôt, semble-t-il, elle prit une place importante dans la liturgie. Les dons étaient apportés processionnellement à l'autel et l'on pro-

(1) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 98-99 : *Didaché*, XIII et XIV.

(2) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 99-100 : CLÉMENT DE ROME, I Cor., XL-XLI : τὰς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι, καὶ οὐκ εἰκῇ ἢ ἀτάκτως ἐκέλευσεν γίνεσθαι, ἀλλ' ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὕραις.

(3) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 100 : I Cor., IX.

(4) *Allchristliche Liturgien*, t. II, p. 100-102.

clamait les noms et les intentions des donateurs. L'offrande devint ainsi très populaire et gagna souvent tout l'intérêt des fidèles. A plusieurs reprises l'Église dut réagir contre une conception superficielle du rite, insister sur l'importance de l'intention et prendre diverses mesures disciplinaires à cet effet. L'offrande menaça même de devenir l'élément principal du culte, mais elle n'y parvint pas. Lentement et non sans une vive résistance de sa part, elle fut refoulée à l'arrière-plan, ou même supprimée. Ce fut la messe qui bénéficia de cette régression.

Au sujet de l'origine du rituel de l'offrande chrétienne, Wetter est peu affirmatif (1). Une influence juive lui paraît possible, voire probable. Plusieurs prières d'offrande mentionnent elles-mêmes une série de prototypes empruntés à l'Ancien Testament. Et qui plus est, pas mal de prières chrétiennes se retrouvent dans la liturgie juive plus récente, même jusque dans celle d'aujourd'hui. La haine des juifs pour les chrétiens exclut l'hypothèse d'un emprunt fait par les premiers, tandis que les chrétiens convaincus d'être le véritable Israël, ont pu considérer ces formules comme un héritage qui leur revenait de plein droit. Mais une influence juive n'explique pas l'origine du rite lui-même. Les juifs de la dispersion ne pratiquaient plus les offrandes et celles autrefois en usage à Jérusalem n'ont guère de ressemblance avec le rite chrétien. D'ailleurs l'idée d'offrande est trop répandue dans toutes les religions pour que des conclusions certaines soient possibles. Dans ces conditions, à défaut d'analogies suffisantes, Wetter préfère interpréter l'offrande chrétienne comme un usage propre au christianisme naissant.

IX. — Dans une dernière section, Wetter montre comment le mystère eucharistique et l'offrande des fidèles ont donné naissance à la messe et quel fut le sort des deux rites à la suite de leur compénétration (2). L'offrande explique comment la messe est devenue une liturgie d'oblation ; le mystère, d'autre part, permet de comprendre comment, aux dons offerts par les fidèles furent substitués le corps et le sang du Christ. Les prières qui se rapportaient à l'offrande, ont été transférées et appliquées au Christ mourant et ressuscitant dans le mystère eucharistique.

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 119-120.

(2) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 103-118.

L'évolution fut facilitée par la liturgie. On se rappelle (1) la tendance des textes anciens à associer aux éléments l'idée de l'épiphanie du Seigneur. Comme ils invoquaient également l'Esprit, on crut bientôt que celui-ci descendait sur le pain et le vin pour les convertir au corps et au sang du Seigneur. D'autre part aux formules d'offrande se rattachait également une prière qui ressemblait beaucoup à l'épiclèse de l'Esprit.

Si les prières d'offrande n'avaient pas poussé des racines profondes dans le culte, la messe-offrande n'aurait probablement jamais pu refouler aussi complètement la liturgie chrétienne primitive. Mais maintenant l'évolution pouvait s'accomplir sans grosse difficulté. Les anciennes formules continuaient à être employées, bien que leur sens fût changé. Sous leur forme primitive, l'offrande et le repas étaient devenus des rites encombrants, mais les anciennes prières qui les accompagnaient, avaient acquis une consistance qui les empêchait de disparaître. Bref, l'idée du sacrifice de la messe n'est due en premier lieu, ni à l'interprétation symbolique de la mort du Christ comme un sacrifice, ni à l'infiltration d'idées sacrificielles païennes, mais aux prières qui subsistaient après la disparition du rite de l'offrande et exigeaient la substitution d'une nouvelle oblation à celle d'autrefois. Les fidèles trouvaient tout naturellement les dons nouveaux dans les éléments du repas eucharistique, mis en un rapport de plus en plus étroit avec le Christ, avec sa mort et sa résurrection. Avec une insistance sans cesse croissante, l'Église affirmait que les éléments étaient non plus du pain et du vin, mais le corps et le sang du Christ lui-même. L'épiclèse de l'Esprit est une des diverses explications par lesquelles on essaya de résoudre le délicat problème posé par la mystérieuse transformation. Déjà pendant l'âge apostolique, notamment dans les évangiles synoptiques et dans les épîtres pauliniennes, le pain et le vin avaient été regardés comme le corps et le sang du Christ, mais uniquement en vertu d'une sorte d'inhabitation du Seigneur. Désormais on croyait en une véritable conversion des éléments en l'humanité du Christ mystérieusement rendu présent.

Ce fut précisément la nouvelle conception, plus massive, de l'eucharistie qui amena l'évolution définitive de l'offrande. Tandis qu'autrefois on admettait toutes sortes de dons et qu'on attachait toute l'importance à l'intention des donateurs, doréna-

(1) *Allchristliche Liturgien*, t. I, p. 77-79. Cf. *supra*, p. 46-50.

vant la foi en une union matérielle du Seigneur avec le pain et le vin passait à l'avant-plan, et l'on n'acceptait plus que les oblations susceptibles d'être converties au corps et au sang du Christ. L'ancienne offrande perdait ainsi sa signification propre et devenait un rite préparatoire de la messe. Même ainsi réduite, elle fut bientôt une cérémonie embarrassante. Aussi fut-elle l'objet de nouvelles dispositions, qui changèrent complètement son caractère primitif.

L'offrande ne disparut pourtant pas complètement du culte eucharistique ; ses vestiges se retrouvent non seulement dans la partie centrale de la messe, où le prêtre offre à Dieu du pain et du vin, mais encore dans la partie préparatoire où le prêtre apporte la patène et le calice à l'autel. C'est autour du dernier rite que se sont conservées plusieurs prières qui se rattachaient autrefois à l'offrande des dons. En Orient, à l'entrée solennelle, les éléments sont portés à l'autel. Toutefois ce ne sont plus les laïcs, mais les prêtres qui accomplissent ce rite. L'hymne salue désormais le Seigneur incorporé, comme par anticipation de la consécration, dans les éléments et visitant de nouveau ses fidèles. Les prières et les hymnes dérivent de l'ancien mystère eucharistique, mais l'idée du mystère a été transformée par celle de l'offrande. C'est encore le Seigneur qui vient, mais au lieu du Seigneur vivant, ce sont son corps et son sang, dont on chante la louange.

La sélection et la préparation des éléments furent également réglementées. L'usage s'introduisit de réciter les prières de bénédiction après la préparation de la patène et du calice. Dans les liturgies orientales, cette action fut plus tard séparée de la messe des fidèles et devint un rite indépendant, placé avant la messe des catéchumènes : la prothèse. Certaines cérémonies accompagnant la présentation de la patène et du calice au prêtre ne deviennent intelligibles que lorsqu'on les replace dans le cadre de l'ancienne offrande des fidèles. Les clercs de rang inférieur ont pris la place des laïcs.

D'autres parties de la liturgie eucharistique actuelle s'expliquent également à la lumière de la même évolution. Autrefois les fidèles confessaient leurs péchés avant de présenter leurs dons. Depuis que l'offrande fut réservée au clergé, ce sont les prêtres qui implorent le pardon de leurs fautes. Mais il n'est pas rare que l'exomologèse trahisse encore son caractère primitif.

Une fois l'objet de l'offrande réduit, dans la messe, au pain et au vin, l'ancien usage de présenter d'autres dons n'a pas complètement disparu. On s'est toutefois efforcé de le séparer de l'offrande eucharistique. De la sorte il y eut bientôt deux espèces d'offrandes ; les dons non utilisés pour l'eucharistie reçurent le nom d'eulogies. De plus, l'ancienne offrande fut sécularisée complètement. Séparée de la messe, elle fut bannie de l'enceinte de l'autel. Ainsi laïcisée, elle était suivie d'un repas auquel on donnait le nom d'agape, terme autrefois réservé à l'eucharistie. L'agape dériverait ainsi de la liturgie eucharistique (1). Mais devenue un banquet profane, l'agape semble avoir donné lieu à toutes sortes d'abus. Aussi disparut-elle assez rapidement.

En résumé, la naissance de la messe a ruiné l'existence de l'offrande chrétienne, mais c'est surtout à ce rite que la messe a emprunté son caractère de sacrifice d'offrande (2).

ARTICLE III

LA DERNIÈRE CÈNE, LE REPAS DU SEIGNEUR, LE SACRIFICE DE LA MESSE D'APRÈS H. LIETZMANN

I. — C'est encore par une étude des documents liturgiques que l'ouvrage de H. Lietzmann : *Messe und Herrenmahl* (3) essaie de remonter aux origines de l'eucharistie. Toutefois l'auteur ne s'arrête qu'aux liturgies les plus importantes et il ne considère en elles que les sections principales se rapportant à la cène proprement dite : le récit de l'institution, l'anamnèse, l'épiclese, les prières d'offrande, la grande prière d'action de grâces (4).

(1) *Altchristliche Liturgien*, t. II, p. 116-118.

(2) La thèse de Wetter a été reprise par R. WILL dans son ouvrage : *Le culte. Études d'histoire et de philosophie religieuses*, t. I, dans les *Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, fasc. 10, Strasbourg et Paris, 1925, p. 93-94. Elle a été soumise à une critique judicieuse par J. COPPENS dans deux communications : *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, extrait des *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. V, Louvain, 1927, p. 99-123, et *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande. Origines et développement*, extrait des *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. VI, Louvain, 1928, p. 185-196.

(3) *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, dans les *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, fasc. 8, Bonn, 1926.

(4) *Messe und Herrenmahl*, p. VI.

Pour chacune de ces pièces les divers rites sont minutieusement comparés.

De l'examen comparatif, qui constitue la plus grande partie de l'ouvrage (1), Lietzmann conclut (2) que les liturgies se ramènent à deux formes primitives : la forme romaine attestée par Hippolyte et la forme égyptienne représentée surtout par l'anaphore de Sérapion. Cette conclusion capitale est le point de départ des recherches ultérieures, qui déterminent les formes et les conceptions de la liturgie eucharistique aux deux premiers siècles.

Voici en premier lieu quel est le rituel eucharistique de la liturgie d'Hippolyte (3). Après le baiser de paix qui clôt l'avant-messe, les diacres apportent le pain et le vin offerts par les fidèles. L'évêque pose les mains sur les dons et, assisté des prêtres, il commence la récitation de la prière eucharistique (4). Celle-ci s'ouvre par le dialogue usuel et a pour objet l'action de grâces pour le salut opéré par le Seigneur Jésus. Suivent le récit de l'institution de la cène, l'anamnèse, dont le thème est la mort et la résurrection du Christ, l'offrande et l'épiclese. Celle-ci invoque le Saint-Esprit sur l'offrande afin qu'Il daigne habiter en tous ceux qui y participent, confirmant leur foi et opérant en eux la louange spirituelle (pneumatique) de la divinité. Entré l'offrande et le récit de l'institution, il existe un hiatus que l'épiclese ne supprime pas. En effet, elle ne demande pas à Dieu que les éléments soient convertis au corps et au sang du Christ, mais elle prie l'Esprit de descendre sur les dons et d'entrer dans ceux qui vont recevoir l'eucharistie. Elle exprime ainsi la conception ancienne du sacrifice et du repas eucharistiques.

D'après Lietzmann tous les éléments du rituel eucharistique d'Hippolyte se retrouvent chez saint Paul. Il en est ainsi du récit de l'institution et de l'anamnèse. La dépendance à l'égard de I Cor., XI, 23-27, s'étendrait jusqu'aux expressions. Il en est de même de la préface, si l'on considère, non pas tous les détails de son contenu, mais son inspiration générale et le schème suivant lequel elle est rédigée. La prière eucharistique se présente sous la forme d'un hymne christologique. Or des professions de foi au Christ sous forme d'hymnes se rencontrent dans

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 24-174.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 174.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 174-186.

(4) Voir le texte dans *Messe und Herrenmahl*, p. 174-175.

Philipp., II, 5-11 ; I *Tim.*, III, 16 et dans I *Petr.*, III, 18-22, qui est d'inspiration également paulinienne, et il est permis de croire que dans les églises fondées par l'Apôtre, la prière d'action de grâces eucharistique avait également un thème christologique. Enfin, malgré les apparences à première vue contraires, les éléments de la seconde partie de la liturgie remontent aussi à saint Paul. Qu'on se rappelle les idées fondamentales de I *Cor.*, X, 16-21. La cène chrétienne correspond aux repas sacrificiels des païens et des juifs. Les chrétiens entrent en communion avec le Christ comme les païens avec leurs dieux. La communion est censée s'accomplir par l'inhabitation d'une vertu réelle, à savoir le $\piνεῦμα$, dans celui qui participe à la cène, à preuve I *Cor.*, XI, 30, où des cas de maladie, voire la mort, sont attribués à l'action de cette vertu outragée. Or ces conceptions dominent la seconde partie de l'anamnèse et l'épiclèse d'Hippolyte. L'eucharistie est un sacrifice et elle contient une vertu céleste, le Saint-Esprit, reçu dans les communicants. Il est à noter également que les croyants sont ainsi confirmés dans leur foi et qu'ils deviennent capables de louer Dieu dignement par le Christ : nouvelle conception paulinienne, exprimée dans I *Cor.*, XII, 3 et *Rom.*, VIII, 15. Quant à l'hiatus qui sépare les deux parties de la liturgie, il s'expliquerait par leur origine commune : vu la provenance commune il ne semblait pas nécessaire de marquer la connexion des parties d'une manière explicite. Les traits essentiels de la liturgie d'Hippolyte se retrouvant chez l'Apôtre, Lietzmann conclut qu'elle dérive du culte eucharistique des églises pauliniennes.

II. — Le plus ancien monument de la liturgie égyptienne est l'anaphore de Sérapion (1). D'après Lietzmann, l'analyse du texte révèle non pas une liturgie eucharistique de type homogène mais un rituel issu de la fusion de plusieurs éléments distincts. Le récit de l'institution de la cène lui semble une interpolation. A l'appui de son opinion, Lietzmann relève l'absence de l'ordre de réitérer la cène, ainsi que le manque de toute indication touchant la portée commémorative de l'eucharistie, mais

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 186-197 ; voir le texte p. 149-150 et 186-187. Une traduction française en est donnée par P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 313-315 et par L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5^e édit., Paris, 1925, p. 78-80.

il insiste surtout sur le peu de relief donné au récit de l'institution, coupé en deux parties et englobé dans diverses considérations théologiques. L'idée de sacrifice se trouve exprimée indépendamment du récit et avant celui-ci, dans l'épiclese. Ce sont la déposition du pain et du vin sur l'autel et leur bénédiction par la prière, qui sont considérées comme un vrai sacrifice. Aussi l'épiclese peut-elle suivre immédiatement le *Sanctus*. Tout le reste ne constitue plus que des réflexions théologiques sur ce qui vient d'être accompli, réflexions qui interprètent le sacrifice comme la représentation de la mort de Jésus-Christ. Le récit de l'institution est uniquement inséré comme preuve de cet enseignement dogmatique. En fait, le passage en question pourrait être résumé comme suit : « Nous vous avons offert ce pain comme une image du corps de votre Fils ; car à la dernière cène Lui-même l'a appelé ainsi ; nous vous avons offert le vin comme un symbole de son sang, Lui-même l'ayant désigné ainsi. » Le type primitif de cette liturgie ne contenait donc pas le récit de l'institution mais comprenait uniquement le dialogue d'introduction, la préface, le *sanctus* et l'épiclese. L'absence de l'anamnèse confirme cette conclusion. La liturgie égyptienne nous mettrait donc en présence d'une cène eucharistique sans rapport avec le dernier repas de Jésus.

De la teneur paulinienne de la liturgie d'Hippolyte, Lietzmann conclut qu'elle dérive des pratiques liturgiques en usage dans les églises fondées par l'Apôtre. Mais d'où provient le second type liturgique ? L'origine de cette liturgie remonterait à la *Didachè*, IX, X, et XIV (1). Ces passages concernent la cène eucharistique comme le prouveraient le choix des expressions et la disposition des chapitres (2). Le mode de célébration y est clairement décrit : d'abord une courte prière sur la coupe et une plus longue sur le pain que l'on rompait (κλάσμα), puis la consommation de cette nourriture et de ce breuvage par les fidèles baptisés, enfin un repas ordinaire suivi d'une action de grâces ; en d'autres termes, la célébration d'une agape précédée de celle de l'eucharistie. D'autre part, il n'est question ni de la commémoration de la mort du Christ, ni de son corps, ni du sang de son alliance, ni de la dernière cène, ni d'aucun autre élément caractéristique de la liturgie d'Hippolyte.

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 230-238.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 230.

III. — Les deux liturgies les plus anciennes étant ainsi ramenées à leurs sources, il restait à expliquer l'origine des deux formes primitives de la cène ; la forme paulinienne et celle de la *Didachè* (1). Dans l'une comme dans l'autre, l'eucharistie est jointe à un repas de la communauté. Toutefois la première présente des traits d'une plus haute antiquité : la fraction du pain au début, le calice de bénédiction à la fin, le repas au milieu, exactement comme chez les Juifs, tandis que la *Didachè* a déjà transféré la coupe de la fin vers le début du repas.

En se tenant uniquement aux rites et en faisant abstraction des idées qu'ils expriment, Lietzmann estime pouvoir arriver à une nouvelle conclusion importante (2). Plusieurs documents anciens, en parlant de l'eucharistie, ne décrivent ou ne mentionnent qu'une simple fraction de pain sans coupe. Ainsi en est-il d'abord des Actes des Apôtres où la célébration de l'eucharistie s'appelle simplement *κλάσις τοῦ ἄρτου* (3). L'expression n'est pas une dénomination *a parte potiori* comme le prouvent *Act.*, XX, 11 (comp. XXVII, 35) et surtout la description de la fraction du pain devant les disciples d'Emmaüs (4). Ainsi en est-il encore dans plusieurs autres écrits : les Homélies clémentines (5), les *Actus Vercellenses Petri* (6), le papyrus copte des Actes de Pierre (7), les Actes de Jean aux chapitres CVI-CX et LXXXV (8) (textes dont les prières tiennent le milieu entre celles de la *Didachè* et l'anaphore de Sérapion), les Actes de Thomas (9). Ce n'est que dans les milieux où ce rite très simple était en usage, que pouvait naître l'idée de considérer la multiplication des pains comme le prototype de l'eucharistie : idée que traduisent les représentations des catacombes romaines à partir du début du II^e siècle et qui amena l'auteur du quatrième évangile (10) à rattacher à ce miracle le discours prononcé par Jésus à la cène. Enfin il faut signaler ici une autre

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 238.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 239-249.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 239 : *Act.*, II, 42 ; XX, 11 ; comp. II, 46.

(4) *Messe und Herrenmahl*, p. 239 : *Luc.*, XXIV, 40, comp. 25.

(5) *Messe und Herrenmahl*, p. 239-240 : *Hom. Clement.*, XIV, 1 ; comp. XI.

(6) *Messe und Herrenmahl*, p. 240 : *Actus Vercellenses Petri*, V.

(7) *Messe und Herrenmahl*, p. 240.

(8) *Messe und Herrenmahl*, p. 240-243.

(9) *Messe und Herrenmahl*, p. 243-245 : *Acta Thomae*, XVII, XXIX, XL (le récit seul et non pas la prière qui mentionne le corps et le sang).

(10) *Messe und Herrenmahl*, p. 245 : *Ion.*, VI, 27-58.

pratique qui subsistait encore en plusieurs endroits au III^e siècle, l'usage de substituer l'eau au vin dans la cène. Sans doute, elle doit avant tout son origine à la répugnance que d'aucuns éprouvaient à se servir de vin, au moins le matin, mais jamais l'usage n'aurait pu s'introduire si l'on n'avait cru que le pain était l'élément essentiel, la boisson seulement un élément accessoire de la cène. La pratique est mentionnée par les Actes de Thomas (1), les *Actus Vercellenses Petri* (2) et les *Acta Pionii* (3). Elle est attribuée aux marcionites, aux encratistes dont parle Tatien et aux ébionites (4).

IV. — Au terme de son travail d'analyse, Lietzmann retrace comme suit l'évolution de l'eucharistie (5). Il distingue deux rites primitifs, celui de Jérusalem et celui des églises pauliniennes. Le premier se rattache aux repas ordinaires que Jésus prit avec ses disciples au cours de son ministère. La communauté de Jérusalem dut ses origines à la foi au triomphe remporté par Jésus en croix. Voulant entretenir avec le Christ la communion de table (*Tischgemeinschaft*) qui avait existé autrefois entre le Christ historique et ses disciples, les fidèles de Jérusalem se réunissaient en une *חבורה* juive. Ils prononçaient la bénédiction sur le pain, et le rompaient : banquet frugal où l'on buvait de l'eau, rarement du vin, pas même la coupe de bénédiction à la fin du repas. Ils reprirent ainsi exactement les habitudes de Jésus. Celui-ci était censé présent en esprit. Bientôt même, croyait-on, il reviendrait en personne pour fonder le royaume. Cette foi imprimait au repas un caractère d'allégresse messianique (6). Toutefois, sur ce rite bien simple, se greffèrent très tôt des idées nouvelles, en partie d'origine hellénistique. Le rite fut interprété comme un sacrifice (7), et cette conception, frayant la voie à bien d'autres, attribua au banquet une valeur expiatoire et la rémission des péchés (8). En outre

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 246-247 : *Acta Thomae*, CXX, CXXI et probablement CLVIII.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 247 : *Actus Vercellenses Petri*, II.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 248 : *Acta Pionii*, III.

(4) *Messe und Herrenmahl*, p. 247-248 : ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XLII, 3, 3 ; *haer.* XLVII, 7, 7 ; *haer.* XXX, 16, 1.

(5) *Messe und Herrenmahl*, p. 249-255.

(6) *Messe und Herrenmahl*, p. 250 : *Act.*, II, 46 ; *Didachè*, X, 6.

(7) *Messe und Herrenmahl*, p. 250 : *Didachè*, XIV, 2.

(8) *Messe und Herrenmahl*, p. 261 : *MATTH.*, XXVI, 28.

les éléments furent considérés comme une nourriture sainte de nature pneumatique. Le « nom », c'est-à-dire la vertu du Seigneur, était censé y résider, passer en celui qui les recevait « saintement » et lui conférer l'immortalité.

À côté de la cène palestinienne propre à la communauté primitive, il y eut très tôt une forme nouvelle d'eucharistie que les épîtres de saint Paul et l'évangile de Marc nous ont conservée. Ce type ne se rattache pas comme le précédent aux repas quotidiens pris par Jésus avec ses disciples, mais à la dernière cène. Ainsi apparaît-il comme la réitération du repas d'adieu de Jésus et comme le rite commémoratif de sa passion salutaire. La veille de sa mort, Jésus avait proposé le pain rompu et le vin béni à la cène, comme les symboles de son corps qui allait être brisé dans la mort, et de son sang qui serait bientôt versé. Il avait ainsi signifié qu'il mourait en victime pour le peuple et qu'il scellait « la nouvelle alliance » prédite par les prophètes. En célébrant la cène, les églises pauliniennes rappelaient cette prédiction et sa réalisation, en même temps qu'elles annonçaient la résurrection du Seigneur et sa parousie qu'on croyait imminente. Ici encore très tôt des développements se sont introduits. Le repas fut conçu comme un banquet funéraire à l'instar de ceux de l'hellénisme et comme un repas sacrificiel dont les éléments contenaient une vertu céleste, salutaire ou nuisible d'après les dispositions de ceux qui les recevaient. La comparaison proposée par Jésus devint une réalité d'ordre pneumatique. Les croyants recevant le corps du Christ étaient censés ne plus former qu'un corps avec le Seigneur et entre eux, le corps mystique de l'Église, et la simple communion de table devint une *κοινωνία* mystique. En outre les éléments recélaient et communiquaient l'Esprit, c'est-à-dire le Seigneur glorifié (1).

Lietzmann (2) ne pense pas que, des deux rites ainsi distingués, l'un procède de l'autre. Le passage de la simple réitération des repas quotidiens de Jésus à la commémoration de la mort lui semble impossible. Le noyau du type paulinien, constitué par les mots « Ceci est mon corps », ne pourrait pas s'expliquer suffisamment par l'évolution liturgique, et la tradition de Marc et de Paul ne pourrait être qualifiée de légende culturelle et étio-

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 252 : I Cor., X, 16-22 ; XI, 23-30 ; X, 3-4 ; II Cor., III, 17.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 252-255.

logique. D'autre part, rien n'autorise à supposer qu'à Jérusalem il existait à côté de la fraction du pain une autre forme de cène, se rattachant directement au dernier repas de Jésus. Au contraire, ce dernier type apparaît uniquement dans les communautés pauliniennes ; il s'est développé ensuite dans le monde hellénistique et finalement a remporté la victoire, tandis que les traces du premier type se retrouvent surtout dans les milieux judéo-chrétiens. La seule province ecclésiastique, dans laquelle nous trouvons plus tard les traces du rituel palestinien est l'Égypte, pays que saint Paul n'a pas évangélisé et où par conséquent il n'existait pas de communautés pauliniennes. Au reste si l'on interprète κατὰ ἄνθρωπον l'affirmation de saint Paul touchant les origines de son enseignement sur la cène (1), l'Apôtre déclare qu'il est lui-même l'auteur du second type. Le récit de la dernière cène lui venait de la tradition, mais le sens profond qu'il y a attaché est son œuvre propre.

V. — Lietzmann retrace en dernier lieu l'évolution des deux liturgies et la formation du rituel définitif de l'eucharistie (2). La célébration de l'eucharistie selon la tradition de Jérusalem s'ouvrait par la fraction du pain. Très tôt, probablement sous l'influence des usages juifs, on y ajouta à la fin du repas la coupe de bénédiction. Dès que celle-ci fut transférée au début, la forme décrite par la *Didachè* était constituée. Ce transfert de la coupe est proprement déjà une disposition d'inspiration paulinienne. En effet, I *Cor.*, XI, 23-27 trahit clairement la tendance à séparer la consommation sacramentelle du pain et du vin de la partie à moitié profane du repas. Paul se contente d'inculquer la distinction dans la conscience des fidèles, en leur enjoignant de « discerner le corps » du Christ. La séparation rituelle ne tarda pas à suivre et elle eut comme conséquence de remplacer les deux prières eucharistiques par une seule qui aboutissait au récit de l'institution de la cène. Conformément aux directives de l'Apôtre, cette prière était une action de grâces pour les bienfaits que Dieu avait accordés à la communauté par Jésus. Au début le texte n'en était nullement arrêté et les prophètes pouvaient prier comme ils l'entendaient (3).

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 254-255 : I *Cor.*, XI, 23.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 256-263.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 256 : *Didachè*, X, 6.

Plus tard la fixation s'est faite sous diverses formes, dont une nous est fournie vers l'an 200 par la liturgie d'Hippolyte.

La forme paulinienne de l'eucharistie se répandit rapidement. Elle se retrouve partout où il est question de la consommation du corps et du sang du Christ ou de la commémoration de sa mort, par conséquent aussi bien chez Ignace que dans l'*Epistola Apostolorum*. Toutefois chez ces deux témoins l'eucharistie est encore jointe à l'agape. Plus tard la séparation de ces deux rites ainsi que le transfert de l'eucharistie à l'assemblée du matin eurent une influence décisive sur la liturgie. Enfin lorsqu'avec une insistance croissante, l'eucharistie fut présentée comme le sacrifice de la communauté, et comme le rite central du culte, elle s'unit avec la synaxe catéchétique, empruntée en grande partie aux offices de la synagogue : la lecture de la Bible, la prédication et la prière psalmodiée. Au temps de Justin, c'est-à-dire vers 150, l'union était déjà accomplie à Rome (1). Cette fusion de l'eucharistie avec les prières de la synagogue aboutit à l'incorporation dans la liturgie eucharistique des hymnes de louange et d'action de grâces, ainsi que du trisagion qui faisaient partie de la *Tefilla* du matin. D'autre part, le transfert de l'eucharistie à l'assemblée du matin enleva à l'agape sa signification centrale dans le culte. Néanmoins, en plusieurs endroits, l'agape eucharistique se maintint comme une assemblée accessoire : ainsi en fut-il par exemple en Afrique (2). Le plus souvent elle perdit son caractère eucharistique et sacramentel, et devint, du moins pour ce qui concerne le rite, ce qu'elle avait été autrefois, à savoir le repas cultuel qui réunissait les petits groupes de fidèles dans la prière et la fraction du pain. Il en fut ainsi à Rome. Ce fait explique comment, dans ses dispositions relatives à l'agape, la *Constitution d'Hippolyte* a conservé les anciennes formes de la fraction du pain.

Quant à la tradition de Jérusalem, elle n'a guère subsisté pendant un temps notable, sinon en Égypte. Bientôt des conceptions hellénistiques s'y greffèrent, comme le prouvent la *Didachè* et les Actes apocryphes des apôtres. L'influence du type paulinien était inévitable ; elle fut décisive sur les idées de Clément et d'Origène touchant la nature de l'eucharistie. D'autre part il est impossible d'établir avec certitude la date à laquelle l'action

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 258 : JUSTIN, I *Apol.*, LXI, LXV-LXVII.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 260 : CYPRIEN, *Epist.* LXIII, 16.

de grâces juive et le trisagion ont été incorporés à la liturgie. En toute hypothèse, la liturgie de Sérapion laisse entrevoir derrière les formules mystiques l'ancien type de la prière eucharistique et cela malgré l'addition du *Sanctus*, et il est aisé de voir comment on a introduit après l'épiclese les formules pauliniennes.

La haute antiquité et l'importance normative de la liturgie d'Hippolyte, notamment de sa structure et en partie de sa terminologie, se mesurent à l'influence qu'elle a exercée. Directement ou indirectement elle a servi de modèle à toutes les liturgies qui nous sont connues. C'est d'elle que dépend la liturgie antiochienne du IV^e siècle, dont une recension importante est conservée au VIII^e (et au II^e) livre des *Constitutions Apostoliques*. Celle-ci donna naissance aux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ainsi qu'à la liturgie de saint Jacques en usage dans l'Église de Jérusalem. De cette dernière s'inspirent les formulaires des Églises syriennes nationales. Enfin, la dépendance de la liturgie nestorienne à l'égard de la liturgie antiochienne n'est pas douteuse. Quant aux liturgies occidentales, Lietzmann note leur grande variété et partant la complexité de leur développement.

VI. — C'est donc au terme d'une longue évolution, d'une évolution avant tout cultuelle, que les croyances eucharistiques se seraient pleinement affirmées. En cela, particulièrement en l'analyse des liturgies, Lietzmann est d'accord avec Wetter, prônant comme celui-ci l'étude historique des documents par une méthode comparative et régressive, remontant de l'Église ancienne jusqu'à l'époque apostolique. Encore d'accord avec Wetter, voire avec Wieland, Lietzmann insiste sur l'importance de l'agape, du moins de certains éléments ou de certains aspects de celle-ci. Toutefois l'agape et l'offrande des dons sont privées de leur rôle capital dans l'explication de l'origine des croyances sacrificielles. Ici, au contraire, apparaît plutôt un retour vers l'opinion du protestantisme libéral. Paul est de nouveau présenté comme le grand artisan du dogme eucharistique.

Comme pour les ouvrages de Wetter et de Casel, il n'est pas encore possible de mesurer l'influence que la thèse de Lietzmann aura exercée sur la marche des études dans les milieux protestants. Très indépendante d'allure, neuve, audacieuse, rompant avec des conclusions d'école, elle ne paraît pas jusqu'à présent

avoir créé un mouvement d'adhésion. Bien au contraire, les critiques n'ont pas été épargnées à l'auteur. Sans parler de l'ouvrage de Völker qui discute incidemment les affirmations de Lietzmann touchant l'agape (1), retenons les observations plus importantes de Feine dans son étude récente sur l'apôtre Paul (2) et surtout l'examen méthodique des conclusions de Lietzmann dans le livre récent de Goetz (3) où cet auteur, déjà cité antérieurement, défend, touchant l'eucharistie apostolique, une opinion qui donne partiellement raison aux trois grandes thèses, — la doctrine catholique, les théories de Luther et celles de Zwingle, — qui se sont affrontées au XVI^e siècle lors des grandes controverses de la Réforme protestante (4).

CONCLUSIONS

Au terme de notre exposé des opinions récentes sur l'origine

(1) Cf. *op. cit.*, p. V-VI.

(2) *Der Apostel Paulus*, p. 338 et suiv., 621-624.

(3) *Der Ursprung des Kirchlichen Abendmahls. Blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus? Rektoratsprogramm der Universität Basel für das Jahr 1929*, Bâle, 1929.

(4) Dans l'exposé des théories récentes nous n'avons pas cru devoir tenir compte de l'article de J. SCHOUSBOE, *La messe la plus ancienne. Recherches sur l'origine du christianisme*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1927, t. XCVI, p. 193-256, ni de l'ouvrage de L. COULANGE, *La Messe*, dans la collection *Christianisme*, fasc. 24, Paris, 1927. L'une et l'autre de ces études sont dénuées de valeur scientifique. Au seul titre d'information voici comment L. COULANGE (*op. cit.*, p. 7-8) résume lui-même sa thèse : « Il a existé une première période pendant laquelle les Assemblées chrétiennes, dont l'objectif était un banquet, ne commémoraient pas la mort du Christ, mais se bornaient à remercier le Père nourricier à qui on devait les aliments nécessaires à la vie. Pendant une seconde période, qui a commencé au III^e siècle et s'est prolongée jusqu'après le IX^e, aux actions de grâces adressées au Dieu créateur a été annexée la commémoration du sacrifice du calvaire ; mais les docteurs ont enseigné que le Christ n'assistait pas sur l'autel au mémorial que l'on y faisait de sa mort. C'est seulement dans une troisième période que l'Église enseignante a prescrit aux fidèles de croire à la présence sur l'autel du Christ dont on commémorait la mort. Et même alors on a été un temps notable avant de savoir que le Christ était amené sur l'autel par les paroles « Ceci est mon corps ; ceci est le calice de mon sang ». Pour tout dire, la messe moderne, où le Christ assiste, à l'état de victime, au mémorial que l'on fait du sacrifice de la croix, diffère de la messe antique qui était un mémorial du sacrifice de la croix célébré sans la victime. Et la messe antique elle-même différât du banquet primitif, qui lui a servi de précurseur, mais qui n'était pas un mémorial du calvaire. » Notons que L. COULANGE est, comme H. Delafosse, un des nombreux pseudonymes de J. Turmel, cf. J. RIVIÈRE, *Le Modernisme*, p. 562.

de l'eucharistie, il apparaît déjà clairement quel grand progrès la théologie historique protestante et la critique indépendante ont accompli dans ce domaine, mais aussi de quelles graves lacunes elles continuent à souffrir. D'une manière générale, les auteurs ne se contentent plus des solutions simples et catégoriques d'autrefois : leurs enquêtes sont devenues plus vastes, embrassant même les religions non chrétiennes, leurs théories sont plus complexes, leurs hypothèses plus nuancées. Plus spécialement, il importe de souligner les efforts accomplis pour mettre en lumière, contrairement à la plupart des exégètes protestants du siècle passé, le réalisme des croyances de l'Église naissante, l'aspect de mystère de l'eucharistie apostolique. Il est encore trop tôt pour fixer dès à présent la répercussion qu'auront sur le développement des études des travaux aussi originaux que ceux de Wetter, Lietzmann et Casel. Dans les milieux catholiques, les conclusions de ce dernier n'ont pas passé inaperçues, encore qu'elles aient surtout inspiré des réserves (1). Dans les milieux protestants ou indépendants, les trois études ont fait sensation, et leurs thèses continuent à préoccuper les auteurs. Nous avons déjà signalé l'utilisation de Wetter dans la synthèse sur le culte chrétien de Will (2) ; en Angleterre Lowther Clarke a discuté les nouvelles théories (3) ; enfin, un théologien suédois, Yngve Brilioth, a tenté une histoire du dogme eucharistique, en s'inspirant largement des cadres nouveaux : « action de grâces, communion, commémoration, sacrifice, mystère », fournis principalement par les ouvrages de Wetter et de Casel (4).

Mais à côté de ces signes manifestes d'un progrès relatif, que d'incertitude subsiste dans les milieux critiques protestants ou indépendants, que d'attitudes arbitraires, que d'obstination chez certains auteurs à vouloir rester fidèles aux interprétations purement spiritualistes et symboliques d'autrefois. Un ouvrage comme

(1) Nous avons indiqué, *supra*, p. 56-57 la critique plutôt bienveillante de J. Coppens et d'autre part, les articles très mordants de J. B. Umberg.

(2) Cf. *supra*, p. 86, n. 2.

(3) W. K. LOWTHER CLARKE, *New Testament Problems*, Londres, 1929. — Nous n'avons pas pu prendre connaissance directe de cet ouvrage ; cf. toutefois le *Journal of Religion*, 1931, t. XI, p. 120-122.

(4) Y. BRILIOTH - A. G. HEBERT, *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic*, Londres, 1930. — L'ouvrage original intitulé : *Nattwarden i evangeliskt gudstjänliv*, fut édité à Stockholm en 1926.

celui de H. H. Huber (1) est un effort pour revenir, après une période de concessions réputées dangereuses au réalisme, à une vieille interprétation protestante spiritualiste de l'eucharistie. Même sur la part d'idées sacramentelles à attribuer à saint Paul, des auteurs restent hésitants, tel H. von Soden dans un mémoire récent (2). Enfin, la grande controverse classique sur les rapports de la mystique et de l'eschatologie n'est guère liquidée : les ouvrages que viennent de publier Schweitzer (3) et H. E. Weber (4) remettent beaucoup d'éléments de la controverse eucharistique en discussion.

(1) *Das Herrenmahl im neuen Testament auf Grund der neuesten Forschungen dargestellt und beurteilt. Inauguraldissertation der theologischen Fakultät der Universität Bern*, Leipzig, 1929.

(2) *Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von I Kor. 8-10*, dans les *Marburger theologische Studien*, fasc. 1, Gotha, 1931, p. 1-40.

(3) *Die Mystik des Paulus*, Tübingue, 1930.

(4) *Eschatologie und Mystik*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, sér. II, t. XX, Gutersloh, 1930. Voir la *Theologische Revue*, 1931, t. XXX, col. 14-15.

DEUXIÈME PARTIE

L'EUCCHARISTIE DANS LES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT

L'exposé des théories récentes touchant les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice, nous a permis de saisir l'intérêt que soulèvent les origines eucharistiques dans les milieux indépendants, et il a déjà fixé l'attention sur les principaux problèmes qu'une étude historique de ces origines doit aborder, sinon élucider. Il indique aussi la méthode à suivre pour y réussir : déterminer par une exégèse fidèle, soucieuse de serrer de près la pensée originale des auteurs, le sens des textes du Nouveau Testament qui traitent de l'eucharistie. Les ouvrages de Lietzmann et de Wetter pourraient, il est vrai, nous faire hésiter sur l'efficacité de cette voie, mais à les considérer de près, c'est leur méthode qui paraît plutôt ouvrir la porte large à une science qui relève plus de l'art de deviner que de celui de déterminer le sens d'un document ancien. En effet, la méthode régressive, préconisée par Lietzmann, ne tient guère compte de la distance qui sépare les origines chrétiennes des liturgies même les plus anciennes. Quelle erreur que de se contenter d'une exégèse superficielle des textes tardifs, comme le fait Wetter, pour en déduire une théorie de l'eucharistie, à laquelle on adapte ensuite les textes néo-testamentaires. Du moins convient-il, en toute hypothèse, de rechercher le sens des textes les plus anciens, et de se ranger à leur témoignage, si celui-ci est clair et si, par ailleurs, leur valeur historique ne peut être impartialement contestée. Les liturgies anciennes ne pourront être prises en considération que d'une manière secondaire, pour corroborer les conclusions acquises ou peut-être pour témoigner d'idées et de croyances nouvelles, élaborées au cours d'un développement, long et parfois complexe, difficile à retracer.

Quant à la méthode comparative, il a été, en ces dernières années, répété jusqu'à satiété qu'on ne compare utilement qu'après avoir appris à connaître en eux-mêmes et pour eux-mêmes les deux points de comparaison.

Tous ces motifs nous ont engagé à d'étudier en cette deuxième partie les textes néo-testamentaires qui traitent de l'eucharistie. L'ordre des chapitres s'imposait de lui-même. Remarquons seulement que nous avons accordé une importance spéciale à tout ce qui se rapporte au rite eucharistique et au cadre rituel dans lequel il a été célébré. Nous l'avons voulu ainsi, non pas autant en raison des études modernes nombreuses et suggestives consacrées à ce sujet, qu'en raison du caractère d'ancienneté et de fixité qui s'attache plus facilement aux éléments rituels qu'aux croyances que les rites mêmes expriment. En histoire des religions les auteurs se plaisent à souligner le conservatisme des institutions rituelles, alors qu'ils insistent, voire avec exagération, sur l'évolution que les croyances accomplissent facilement.

CHAPITRE I

L'authenticité textuelle de Luc., XXII, 19-20

I. — De tous les passages bibliques relatifs à l'eucharistie, un seul pose un problème de critique textuelle, à savoir la narration de la dernière cène chez Luc., XXII, 15-20, où l'authenticité des versets 19 et 20, voire de 19a, est contestée par plusieurs auteurs (1).

Il existe en effet plusieurs formes du texte dont voici les principales (2) : 1^o le texte alexandrin ou le texte reçu : il est

(1) Parmi les nombreuses études traitant cette question, nous avons consulté surtout : H. N. BATE, *The « Shorter Text » of St. Luke, XXII, 15-20*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XXVIII, 1927, p. 362-368 ; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 123-129 ; F. C. BURKITT, *On Luke XXII, 17-20*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XXVIII, 1927, p. 178-181 ; B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 27-33 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 108-117 ; E. HAUPT, *art. cit.*, p. 5-11 ; R. A. HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*, Königsberg, p. 9-21 ; H. H. HUBER, *op. cit.*, p. 67-68, 72-77 ; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 5, 2^e édit., Tübingue, 1929, p. 207-208 ; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, dans les *Études Bibliques*, 2^e édit., Paris, 1921 p. 545-547 ; H. LIETZMANN, *An die Korinther I. II*, 2^e édit., 1923, p. 59-60 ; *Messe und Herrenmahl*, p. 215-217 ; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 526-531 ; *L'évangile selon Luc*, Paris, 1924, p. 510-512 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la Sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XX, col. 1063-1064 ; 1073-1077 ; F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen*, p. 295-298 ; C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 132-147 ; *repens. cit.*, p. 326-334 ; J. VITEAU, *L'évangile de l'eucharistie*, dans la *Revue du Clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 5-20 ; TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, dans le *Sammlung theologischer Lehrbücher*, t. II 3^e édit., Erlangen et Leipzig, 1924, p. 363-365 ; Du point de vue catholique lire surtout C. VAN CROMBRUGGHE, *loc. cit.*, et W. BERNING, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des Neuen Testaments kritisch untersucht*, Münster-en-W., 1901, p. 90-113.

(2) Outre les études mentionnées ci-dessus, on consultera encore : E. NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine. Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit D. EBERHARD NESTLE. Novis curis elaboravit ERWIN NESTLE*, 10^e édit., Stuttgart, 1930 ; C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetextuit. Editio octava major*, t. I, Leipzig, 1869 ; H. J. VOGELS, *Novum Testamentum Graece. Textum recensuit, apparatus criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit*, Dusseldorf, 1920 ;

donné par tous les manuscrits grecs, $\aleph$, A, B, etc., à l'exception de D, par les manuscrits c , f , q , r^2 , r , *aur.* des anciennes versions latines, par la vulgate et par les versions sahidique, bohairique et éthiopienne (1) ; 2° le texte représenté par le *codex Bezae Cantabrigiensis* (D) et par les manuscrits des anciennes versions latines a , d , ff^2 , i , l : il comprend les vv. 15-19a jusqu'à $\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$ inclusivement ; 3° le texte des manuscrits latins b et e : il contient les vv. 15, 16, 19a, 17, 18 ; 4° le texte de la version syriaque de Cureton : il donne les vv. 15, 16, 19, 17, 18 ; 5° le texte de la version syriaque du Sinaï : 15, 16, 19 + $\kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\iota\pi\eta\sigma\alpha\iota\ \delta\epsilon\zeta\acute{\alpha}\mu\epsilon\upsilon\omicron\varsigma\ \pi\omicron\tau\eta\acute{\rho}\iota\omicron\nu\ \epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu\ \lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\mu\epsilon\rho\acute{\iota}\sigma\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\lambda\mu\acute{\alpha}\ \mu\omicron\upsilon$, $\eta\ \kappa\alpha\iota\nu\eta\ \delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (amalgame de 20a, 17 et 20b, 18) ; 6° le texte de la version syriaque Peshitto, comprenant les vv. 15, 16, 19, 20.

Tischendorf, von Soden, Vogels, Batiffol, Frischkopf, R. A. Hoffmann, Goguel, Lagrange, Ruch, Van Crombrugghe préfèrent le texte alexandrin. Westcott-Hort, B. Weiss, Nestle, Burkitt, Haupt, Loisy, Huber se prononcent en faveur du texte représenté par D. Quelques-uns enfin, tels que Bate et autrefois Lietzmann (2), vont jusqu'à nier l'authenticité du v. 19 tout entier. Pour résoudre le problème, il ne suffit pas de considérer l'âge des témoins. Cet âge n'est pas nécessairement celui du texte lui-même ; partant, il ne peut servir de cri-

H. VON SODEN. *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. Text und Apparat*, Goettingue, 1913 ; B. WEISS, *Textkritik der vier Evangelien*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, fasc. 2, Leipzig, 1899 ; B. F. WESTCOTT-F. J. HORT, *The New Testament in the Original Greek. The Revised Text. Introduction, Appendix*, Cambridge et Londres, 1890. Pour les renseignements sur les témoins des textes, cf. E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II : *Le texte du Nouveau Testament*, Paris, 1913 ; H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, dans les *Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium*, Munster-en-W., 1923.

(1) Un manuscrit bohairique omet les vv. 16, 17 et 18. Quant à Marcion cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. 546 : « Le texte de Marcion n'est pas certain. D'après la dernière manière de Zahn (*Einleitung*, t. II, p. 357) il n'avait qu'une coupe. D'après Harnack (*Marcion*, p. 215) il avait le v. 20, sans $\kappa\alpha\iota\nu\eta$ mais avait probablement effacé 17 et 18. La présence du v. 20 dans Marcion, certaine d'après TERT., IV, 40, est très forte contre l'omission de certains latins. Le Diatessaron arabe n'a aussi qu'une coupe, ne tenant pas compte du v. 17 ; d'ailleurs la double consécration est d'après Mt. : mais la présence de « faites ceci en mémoire de moi » est un indice assuré que Tatien lisait dans son texte le v. 19. »

(2) *An die Korinther* I. II, 2° édit., p. 60.

tère qu'à titre subsidiaire. Comme le prétend à bon droit H. J. Vogels (1), la vraie méthode consiste à étudier l'histoire du texte. Malheureusement, comme ce travail n'a pas encore été fait, on devra jusqu'à présent se limiter à rechercher laquelle des différentes formes explique le mieux la genèse de toutes les autres (2).

II. — Th. Zahn (3) accorde la priorité au texte des manuscrits latins *b* et *e*, auquel se ramènerait quant à l'essentiel, le texte de Marcion (4), et qui serait également à la base des versions syriaques du Sinaï et de Cureton (5). Pour d'autres raisons, J. Viteau (6) se prononça lui aussi en faveur du même type. Cette hypothèse n'a guère eu de succès. Elle a été minutieusement examinée et réfutée par C. Van Crombrugghe (7). Elle ne peut rendre compte de l'origine ni du texte alexandrin, ni du texte court. Les prétendues corrections de ces deux témoins auraient créé plus de difficultés qu'elles n'en auraient supprimées.

L'hypothèse de la priorité du texte court mérite plus d'attention. La voici telle qu'elle a été proposée récemment par H. Lietzmann dans son ouvrage *Messe und Herrenmahl* (8). D'après cet auteur le texte de Luc dépend de celui de Marc. Si la structure du récit ne permet plus de le voir, le choix des termes secondaires suffirait à l'attester (9). Malgré les apparences contraires Luc ne nous met pas en présence d'une tradition particulière mais du produit littéraire de ses propres réflexions. Luc a transféré vers le début du récit le logion eschatologique qui, chez Marc, se ratta-

(1) *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik*, p. 233.

(2) Cf. M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 112.

(3) *Einleitung in das Neue Testament*, t. II, 3^e édit., p. 363-365.

(4) *Op. cit.*, p. 363 : « Wie sich hierzu Marcions Text verhielt ist noch nicht ganz sicher ausgemacht. Jedenfalls hat er nichts von v. 16, 18, 19b... ferner den Kelch hinter dem Brote, d. h. gleich hinter 19 a, und nur einen Kelch. »

(5) « Ueber... Peschitto ist zur Zeit noch nichts sicheres zu sagen. »

(6) *Art. cit.*

(7) *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 134-142.

(8) P. 215-217. Autrefois H. LIETZMANN (*An die Korinther*, I, II, 2^e édit., p. 60) avait également rejeté l'authenticité du v. 19a.

(9) H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, p. 215-216, note 1) relève les mots ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ du v. 16 : à son avis ils proviennent de MARC., XIV, 25. Malgré ISAI., XXXII, 12 et HAB., III, 17, l'expression γέννημα τῆς ἀμπέλου ne serait pas, elle non plus, stéréotypée. Comme ils'agissait de rendre les mots פרי הנפן de la formule de bénédiction du vin, il eût été plus naturel de traduire par καρπὸς τῆς ἀμπέλου. La version des LXX rend le plus souvent פרי par καρπός, même lorsqu'il est question du vin (II Reg., XIX, 29 ; ISAI., XXXVII, 30 ; ZACH., VIII, 12), rarement par γέννημα.

chait aux paroles sur la coupe et il lui a donné un sens autonome ; de plus, il lui a juxtaposé une seconde déclaration analogue, celle-ci en rapport avec le caractère pascal de la cène, caractère qui ressort bien de MARC., XIV, 12, 14, 16. Ces opérations amenèrent la suppression des mots : « Ceci est mon sang de l'alliance qui sera versé en faveur de beaucoup », ainsi que l'isolement et la mise en relief des paroles sur le pain. Luc décrit ainsi une cène à laquelle se rattachent des espérances eschatologiques et où le pain figure comme élément essentiel. Cette description cadre bien avec d'autres passages du même auteur. Devant les disciples d'Emmaüs (1) Jésus se contente de rompre le pain. Au livre des Actes, II, 46, le culte qui caractérise la communauté primitive est appelé « la fraction du pain », et l'allégresse qui accompagnait la célébration du rite était probablement inspirée par les perspectives eschatologiques. Toutefois le texte ainsi élaboré heurta dans la suite les traditions liturgiques contraires de l'Église. Aussi devait-il subir des remaniements.

Les versets 17 et 18 en rapport avec la coupe, furent placés derrière les mots qui concernent le pain : ainsi en est-il encore dans les manuscrits latins *b* et *e*. De plus, en s'inspirant à la fois du récit de saint Paul et de l'usage liturgique, on compléta la formule du pain : et voilà l'origine du texte de la version syriaque de Cureton. Parfois on interpola le verset 17, et au moyen d'une fusion des textes de Marc et de Paul, fusion analogue à celle des formules liturgiques, on établit un parallélisme parfait entre les deux membres du récit : cette dernière forme est représentée par la version syriaque du Sinaï. Quant au texte alexandrin, il emprunta à I *Cor.*, XI, 24-25, les mots qui semblaient faire défaut et les rattacha simplement à la forme brève. Pousant davantage le parallélisme, il ajouta à cette glose les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, pris chez MARC., XIV, 24, avec changement toutefois, sur le modèle de I *Cor.*, XI, 24, de πολλῶν en ὑμῶν, et créa le terme διδόμενον comme pendant de ἐκχυννόμενον. Enfin, la Peshitto corrigea encore le texte alexandrin en y supprimant les vv. 17 et 18 : de la sorte le texte authentique était à peu près complètement remplacé par les interpolations.

Encore plus récemment que Lietzmann, F. C. Burkitt (2) a sou-

(1) LUC., XXIV, 30, 35.

(2) On Luke XXII, 17-20, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XXVIII, 1927, p. 178-181.

tenu la priorité du même texte. Voici les considérations qu'il fait valoir. La forme non usuelle ou, pour mieux dire, non liturgique, étant probablement la plus ancienne, le choix se portera soit sur le texte alexandrin, soit sur le texte court. Or tout plaide en faveur de ce dernier. Supposer qu'on ait omis les paroles de l'institution pour ne retenir qu'un texte plus vague, moins sacré, moins familier et pour une bonne part propre à Luc, c'est risquer une conjecture extrêmement invraisemblable. Le texte alexandrin n'est d'ailleurs qu'un amalgame des récits de Marc, de Paul et des éléments propres à Luc (1). Au reste l'omission de ἐστὶν au v. 20 ne pourrait s'expliquer dans la supposition de l'authenticité, puisque l'évangéliste se montre plutôt porté à suppléer les copules qui manquent dans ses sources (2). Quant à l'origine et à la date du texte alexandrin, M. Burkitt émet l'hypothèse suivante. L'évangile de Luc a été détaché des Actes pour être associé aux évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean. L'opération aura probablement laissé des traces dans le texte. En fait, il en est ainsi vers la fin de l'évangile en cette partie qui constituait autrefois le milieu du livre entier. En huit ou neuf endroits du dernier chapitre, D et les anciens manuscrits latins, appuyés généralement, quoique pas toujours d'une façon uniforme, par l'ancienne version syriaque, omettent des passages attestés par tous les autres témoins. L'examen interne montre que ces passages ne sont probablement pas authentiques : ils s'expliquent comme des gloses ajoutées par un éditeur pour conformer la première partie de l'ouvrage aux évangiles auxquels on voulait l'associer. Il en est ainsi de XXIV, 6a, 11, 36, 40, 51 et 52 ; il en aura été de même de XXII, 19b et 20. Le texte alexandrin daterait donc de l'époque à laquelle le canon officiel des quatre évangiles fut constitué.

Que faut-il penser de ces théories ? M. Lietzmann souligne à juste titre l'importance du facteur liturgique dans la genèse des différentes formes du texte, mais il ne semble pas que cette influence du culte se soit exercée dans le sens indiqué par l'auteur. L'hypothèse ne parvient à expliquer ni l'origine du texte, ni la dérivation des autres formes. La transposition du logion eschatologique de Marc, l'élaboration d'un second logion, pascal, l'omission des mots

(1) LUC., XXII, 17-18.

(2) H. J. CADBURY, dans *The Style and Literary Method of Luke* (Extrait des *Harvard Theological Studies*, VI), Cambridge, 1919, a relevé neuf passages dans lesquels Luc a ajouté une copule dans ses sources.

« Ceci est mon sang de l'alliance qui sera versé pour vous », mots qui devaient pourtant paraître essentiels : voilà autant de conjectures absolument invraisemblables. Le texte de Marc ne pouvait pas créer de difficultés et la liturgie n'invitait pas à le transformer comme le suppose M. Lietzmann. C'est à tort qu'il en appelle ici à d'autres passages de Luc. Comme nous le verrons plus loin, ceux-ci ne supposent pas l'existence d'une cène dont le pain était l'unique élément. D'ailleurs la priorité du texte court ne peut rendre compte de l'origine du texte alexandrin : c'eût été une correction trop maladroite que d'introduire deux coupes dans le récit alors que la pratique liturgique n'en connaissait qu'une. Enfin si les vv. 19b et 20 provenaient d'une glose s'inspirant du récit paulinien, pourquoi l'interpolateur n'aurait-il pas ajouté le second ordre de réitération ? Ces deux dernières considérations, dont la première nous paraît péremptoire, valent également contre l'hypothèse de M. Burkitt et dispensent par conséquent de discuter les différentes affirmations qu'elle comporte (1).

III. — C'est pour éviter les difficultés créées par l'hypothèse de la priorité du texte court que H. N. Bate (2) a proposé récemment de rejeter également comme non authentique le v. 19a. Voici comment il s'en explique. Luc lisait chez Marc, XIV, 25, le logion eschatologique sur la coupe. Il l'abrégea mais ajouta par contre une autre déclaration, en rapport avec la Pâque. Son récit de la dernière cène s'ouvrait ainsi par une allusion à la fois solennelle et mystérieuse à la nourriture et à la boisson de ce repas. Dans le texte reçu cette double mention est ensuite répétée sous sa forme liturgique complète, tandis que dans le texte de D l'allusion au breuvage n'est suivie que par un récit de la fraction eucharistique du pain, récit qui se termine d'une façon singulièrement brusque. Dire que ce dernier texte ne fait qu'invertir la succession liturgique normale : pain, coupe, c'est mal exposer les données du problème. Ce n'est pas d'une question d'ordre, mais d'une surcharge que naît la difficulté et c'est cette surcharge qu'il importe d'expliquer.

(1) Ces raisons valent aussi contre l'essai non moins manqué de H. H. HUBER, qui retrouve lui aussi dans le texte bref de Luc un type d'eucharistie à seule consécration du pain : *op. cit.*, p. 67-68. L'auteur retient comme authentiques les versets 15-18, 21 et suiv.

(2) *The « Shorter Text » of St. Luke*, XXII, 15-20, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XXVIII, 1927, p. 362-368.

Le texte grec qui servit de base à la version syriaque du Sinai est plus récent que celui utilisé par la version syriaque de Cureton : les additions de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον οὕτως ποιεῖτε κτλ. et de τοῦτο ἐστὶν τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη le prouvent. A son tour la forme attestée par la Curetonienne est postérieure à celle conservée par les manuscrits latins *b* et *e* : les tournures le montrent. Comparons dès lors ce dernier texte avec celui de D. Abstraction faite des détails de moindre importance, la différence se ramène au seul fait que dans D les mots καὶ λαβὼν ἄρτον... τὸ σῶμά μου suivent ἕως ὅτου ἔλθῃ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, tandis que, dans *b* et *e*, ces mêmes mots sont rattachés à ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Les deux formes de textes semblent être deux essais très anciens et très ressemblants pour éliminer un passage difficile, ou plutôt elles reproduisent le même essai, mais manqué dans un des cas. En effet, lorsque dans deux témoins différents mais appartenant à une même famille il se rencontre une surcharge en deux endroits différents, tout porte à croire que cette surcharge n'est qu'une interpolation. Or, dans le cas présent la présomption est particulièrement forte : la petite section καὶ λαβὼν ἄρτον... τὸ σῶμά μου se présente d'une façon étrange dans D, d'une façon moins étrange dans *b* et *e*, mais elle suit chaque fois les mots βασιλεία τοῦ θεοῦ. N'est-il pas probable que cette section constitue une interpolation destinée à être insérée à l'endroit où elle figure dans *b* et *e*, mais placée par erreur derrière le second βασιλεία τοῦ θεοῦ dans D ? Toutefois dans sa forme actuelle le texte des manuscrits *b* et *e* ne saurait être considéré comme original : il ne peut expliquer, semble-t-il, ni l'origine du texte de D, ni surtout celle du texte alexandrin. Comme d'autre part il représente la forme la plus ancienne que nous ayons, force nous est de remonter plus haut et de discerner à travers la forme attestée par ces témoins un texte dans lequel ne figure aucune mention explicite de l'eucharistie. Dès le début un tel récit aura semblé exiger un développement. Seul un tel récit fournit une explication, à la fois simple et adéquate, des autres formes du texte. Il explique évidemment le texte de *b* et de *e* ; il rend compte également de celui de D. Enfin le texte alexandrin dérive soit directement du texte primitif soit du texte de D. Bref, dans le texte original les vv. 15, 16, 17 et 18 ont été substitués à dessein à la mention explicite de l'eucharistie chez Marc : ils sont une allusion discrète à ce rite, allusion que seuls les initiés pouvaient

comprendre et qui exigeait le dédoublement du logion eschatologique de Marc. La *disciplina arcani* a laissé ici un vestige non moins authentique que dans le IV^e évangile.

Telle est l'hypothèse de M. Bate. Il convient d'observer que la plupart des tenants de cette solution, radicale du point de vue de la critique textuelle, l'ont proposée dans un esprit non moins radical du point de vue de l'histoire des origines chrétiennes. A les en croire, le texte primitif de Luc ou de la tradition utilisée par lui et ainsi reconstituée nous décrirait la dernière cène comme un simple repas d'adieu célébré avec la perspective de la réunion au Royaume de Dieu (1).

Nous ne saurions nous rallier à cet essai de reconstitution du texte primitif de Luc. Il ne supprime pas toutes les difficultés qui résultaient de l'hypothèse précédente : en particulier, il ne peut rendre compte de l'origine du texte alexandrin, à savoir l'introduction de deux coupes dans le récit. D'ailleurs toute reconstitution de texte est superflue tant qu'une des formes attestées par la tradition manuscrite parvient à expliquer la genèse des autres.

IV. — La comparaison du texte alexandrin et du groupe formé par les autres formes du récit conduit à deux constatations suggestives. La première, c'est que tous les éléments du texte alexandrin sont attestés dans le dernier groupe ; la seconde, c'est que seul le texte alexandrin mentionne deux coupes. Or la distribution de deux coupes, contraire aux usages liturgiques et ignorée des trois autres narrations bibliques, ne pouvait manquer de créer une difficulté. Pour mettre le récit de Luc d'accord avec la célébration de la cène et avec les textes de Matthieu, de Marc et de Paul, on aura supprimé une coupe. La réduction s'est opérée de différentes façons : et voilà l'origine des diverses traditions manuscrites. Comme le fait observer judicieusement M. Goguel (2), cette diversité est à elle seule « un indice très favorable à la priorité du texte alexandrin qui connaît deux coupes », car elle « s'explique facilement si des rédacteurs différents ont remanié le texte indépendamment les uns des autres, elle serait incompréhensible si dans le texte primitif il n'avait été question de deux coupes ».

Mais voici l'objection. « Nulle vraisemblance, écrit A. Loisy (3),

(1) Cf. par exemple, K. L. SCHMIDT, *art. cit.*, col. 7-10.

(2) *L'eucharistie*, p. 116.

(3) *L'évangile selon Luc*, p. 511.

à ce qu'on ait omis dans certains manuscrits la seconde mention de la coupe pour accorder Luc avec Marc et Matthieu ; car dans ce cas c'est la première mention qu'on aurait dû supprimer, et l'on ne se serait pas avisé d'effacer les mots : « Cette coupe est la nouvelle alliance, etc. », qui exprimaient la croyance de l'Église, en leur préférant : « Je ne boirai plus de vin » ; rien d'ailleurs n'aurait été plus facile que de rapporter à la même coupe, en se conformant à Marc, les paroles que le texte ordinaire de Luc présente séparées. » Cette suppression de la seconde coupe est-elle aussi invraisemblable que le prétend Loisy ? Nous ne le croyons pas, puisqu'un copiste a pu sans grande difficulté interpréter le premier calice comme étant la coupe eucharistique (1).

Cependant les considérations qui précèdent, n'expliquent pas la suppression du v. 19 b. Nous admettons avec M.-J. Lagrange (2) que cette lacune, qui n'existe que dans D et dans quelques manuscrits latins, « peut avoir eu pour mobile de se conformer à Mc. et à Mt. L'élimination du v. 20 une fois décidée, on a dû remarquer que ce v. 20 était plus semblable à Paul qu'aux synoptiques, et être conduit par cette raison à éliminer encore 19b ».

Nous avons déjà rencontré l'objection assez commune de la dépendance des vv. 19b et 20 à l'égard de I Cor., XI, 24-25. Nous avons répondu qu'un interpolateur aura probablement ajouté le second ordre de réitération. Cet emprunt est le fait de Luc lui-même, ou bien le texte est dû à une dépendance de Paul et de Luc à l'égard d'une tradition commune. Notons enfin que la difficulté qui est à l'origine des différentes formes du texte, est d'ordre exégétique. Elle consiste dans l'explication des deux coupes mentionnées par le texte alexandrin. P. Batiffol (3) voit dans le texte « deux récits distincts, mais concentriques de la même cène ». Avec Van Crombrugghe (4) et d'autres, nous préférons reconnaître dans la première coupe une coupe pascalle, et la suite de cette étude justifiera cette interprétation.

Nous pouvons donc, semble-t-il, considérer le texte alexandrin comme le texte primitif et trouver bien naturel qu'il soit attesté par tous les manuscrits majuscules, à l'exception de D, et par un grand nombre de minuscules et de versions.

(1) Cf. C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 146.

(2) *Évangile selon saint Luc*, p. 546.

(3) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e éd., p. 123-129.

(4) *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 139-142, et surtout *L'évangile primitif de l'eucharistie*, p. 9-12.

CHAPITRE II

Le cadre du rite eucharistique

ARTICLE I

LA DERNIÈRE CÈNE ET LE REPAS PASCAL

I. — La dernière cène fut-elle un repas pascal ? (1) La question

(1) Parmi les nombreuses études qui traitent de cette question nous avons consulté : A. ANDERSEN, *op. cit.*, p. 19-34 ; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive, Deuxième série, 1^{re} édit.*, p. 40-46 ; 8^e édit., p. 137-140 ; G. BEER, *Pesachim*, Giessen, 1912 ; G. H. BOX, *The Jewish Antecedents of the Eucharist*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. III, 1901-1902, p. 357-369 ; F. C. BURKITT, *The Last Supper and the Pascal Meal*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XVII, 1915-1916, p. 291-297 ; TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean. Traduction critique, introduction et commentaire*, Paris, 1904, p. 364-372 ; D. CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Uebereininstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangeliums Johannis nebst Schlusswort und Anhang. Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892 nebst drei Beilagen, enthaltend Ergänzungen und Verbesserungen des Verfassers*, Leipzig, 1908 ; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Jesus in der Synagoge, auf dem Berg, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig, 1922, p. 80-166 ; *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1929, p. 8-12 ; H.-M. FOSTON, *The Evening of the Last Supper. A New Comparison of the Records*, Cambridge, 1928 ; B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 53-85 ; K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage*, 2^e édit., p. 124-139 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 59-65 ; J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*. Traduit de l'hébreu par H. DANBY, Londres, 1929, p. 326 ; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 3^e édit., Paris, 1920, p. 330-340 ; 348-349 ; 4^e édit., 1929, p. 354-363 ; p. 371 et suiv. ; *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 469-471 ; *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 494-496 ; J. C. LAMBERT, *The Passover and the Lord's Supper*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. IV, 1902-1903, p. 184-193 ; H. LESÈTRE, *Le jour de la dernière Cène*, dans la *Revue du Clergé français*, 1910, t. LXII, p. 702-710 ; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 211-223 ; A. LOISY, *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 506-508 ; 541-542 ; E. MANGENOT, *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LVII, p. 385-412 ; W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 156-193 ; E. PREUSCHEN, *Todesjahr und Todestag Jesu*, dans la *Zeitschrift für die neuest. Wissenschaft*, 1904, t. V, p. 1-

a été de tout temps controversée, et elle est restée sans solution unanimement acceptée (1).

D'après les évangiles synoptiques il paraît certain que Jésus, la veille de sa mort, a célébré la Pâque juive. Il envoie ses disciples pour la préparer (2) et l'ordre est exécuté (3). Le repas est expressément qualifié de Pâque par saint Luc (4). Il semble d'ailleurs qu'on était au jour légal où la Pâque devait être immolée et par conséquent mangée. Marc rapporte que « c'était le premier jour des azymes, lorsqu'on immolait la Pâque » ; d'après Luc « le jour des azymes était arrivé auquel il fallait que la Pâque fût immolée » ; enfin Matthieu se contente de noter qu'on était « le premier jour des azymes » (5).

17 : J. RÉVILLE, *Les origines de l'Eucharistie*, Paris, 1908, p. 120-136 ; A. RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt und untersucht*, P. II : *Paralleltexte zu Lucas*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. X, fasc. 3, Leipzig, 1895, p. 612-618 ; J. SCHAUMBERGER, *Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker*, dans *Biblica*, 1928, t. IX, p. 57-77 ; F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen*, p. 210-266 ; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. II, Munich, 1924, p. 812-853 ; C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 163-192 ; TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, t. II, 3^e édit., p. 518-524 ; 528-530 ; 532-536.

(1) D'après M. GOGUEL (*L'eucharistie*, p. 65, note 2), W. Brandt, Haupt, Joachim, H. H. Wendt, Andersen, O. Holtzmann, Batiffol, E. Schwartz, Harnack n'admettent pas que le dernier repas de Jésus ait été un repas pascal ; Keim, Weiszäcker, A. Brandt, Chwolson, E. Stapfer, A. Réville, Schaefer, Bovon, Zahn, P. W. Schmidt, Clemen soutiennent l'opinion contraire. Inutile d'ajouter d'autres noms à ces listes.

(2) MARC., XIV, 12 et suiv. ; MATTH., XXVI, 17 et suiv. ; LUC., XXII, 7 et suiv.

(3) MARC., XIV, 16 ; MATTH., XXVI, 19 ; LUC., XXII, 13.

(4) LUC., XXII, 15-16 : καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. M. GOGUEL (*L'eucharistie*, p. 64-65) et quelques autres critiques n'admettent pas que la Pâque que Jésus a désiré manger soit celle qu'il est sur le point de célébrer. Cette interprétation ne rendrait pas compte du contexte : Jésus déclarerait qu'il ne mangera plus la Pâque, précisément au moment où il va la célébrer. A. LOISY (*Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 526) croit que ces paroles attribuées à Jésus par le troisième évangile visent, non la Pâque juive, mais la Pâque eucharistique que le Maître va célébrer en ce moment : c'est celle-là, fait-il observer, qui a son accomplissement dans le royaume de Dieu. Ces interprétations ne sont pas recevables. Le sens du logion paraît clair. Jésus a vivement désiré célébrer cette Pâque parce qu'ici-bas il ne lui sera plus donné de le faire encore avec ses disciples. L'explication de Loisy ne tient pas suffisamment compte du contexte qui mentionne la préparation de la Pâque juive. Elle n'est d'ailleurs plus proposée dans *L'évangile selon Luc*, p. 508-509.

(5) MARC., XIV, 12 ; LUC., XXII, 7 ; MATTH., XXVI, 17.

On a prétendu, il est vrai, que l'expression « le premier jour des azymes » n'a jamais désigné le 14 Nisan et qu'elle n'aurait pu désigner ce jour (1). Qu'en tant que dénomination du 14 Nisan, cette formule soit exceptionnelle, même peu heureuse, P. Billerbeck le concède (2), mais il n'admet pas qu'elle soit

(1) D. CHWOLSON, *op. cit.*, p. 3-6; 133-137; 153-155. Dans ces conditions il propose trois conjectures pour expliquer le texte des synoptiques, en supposant chaque fois que le texte grec des évangiles dépend d'une source araméenne. D'après la première conjecture (*op. cit.*, p. 10-12) l'original araméen de Matthieu aurait porté : יומא קדמא דפסחא קרב וקרבו חלמיהו לוח ישוע ואמרו, c'est-à-dire, « le premier jour de la fête des Azymes s'approchait et les disciples s'approchaient de Jésus et disaient ». Par haplographie le passage devint יומא קדמא דפסחא קרב חלמיהו לוח ישוע ואמרו, c'est-à-dire « le premier jour de la fête des Azymes les disciples s'approchaient de Jésus en disant ». Pour lui donner un sens acceptable on ajouta au premier mot la préposition כ. Les textes parallèles de Marc et de Luc auraient été corrompus plus tard, sous l'influence de celui de Matthieu, par un chrétien qui ignorait les usages juifs relatifs à la Pâque. Une deuxième hypothèse (*op. cit.* p. 137-139) propose comme texte de l'original araméen : ביומא מקמא פסחא, ce qui était à vocaliser : ביומא מקמא פסחא : « aux jours avant (la fête) des Azymes ». Le premier מ de מקמא aurait disparu ; puis le traducteur grec aurait mal vocalisé le passage et ajouté un γ au dernier mot : βιομα κμα δψαρια ; enfin il aurait rendu l'expression ainsi obtenue par : τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζυμων. La troisième conjecture (*op. cit.* p. 178-180) est plus simple. Le texte original aurait été : ביומא קמי דפסחא. Considérée en elle-même l'expression pouvait signifier soit la veille du jour de Pâque ou 13 Nisan, soit la veille de la fête de Pâque ou 14 Nisan, soit enfin le premier jour de la fête de Pâque, ou le premier jour de la fête des Azymes. Dans le cas qui nous occupe seul le premier sens aurait été visé. La détermination chez MARC., XIV, 12 : ὅτε τὸ πάσχα ἔσται, serait une interpolation. Mais קמי signifiant le plus souvent premier, le traducteur grec adopta la troisième interprétation ; puis דפסחא (קמא) ביומא קמי et יום ויום, étant deux expressions équivalentes, un copiste changea τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζυμων, leçon de quelques anciens manuscrits et versions, en τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζυμων, la leçon du texte reçu.

A l'encontre de Chwolson A. RESCH (*op. cit.*, t. II., p. 617-618) suppose que la source était écrite en hébreu et portait קרב חג המצות, expression qui signifie, קרב δὲ τῇ ἐσπερῇ τῶν ἄζυμων. Dans l'hébreu postbiblique, קרב, קרב, a couramment le sens de « avant ». On aura confondu cette préposition avec le mot קרב, qui signifie le premier d'une série. RESCH (*op. cit.*, p. 617) rapporte également, mais sans y souscrire, la conjecture de D. KAUFMANN (*Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern*, dans la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1893, année XXXVII, nouv. sér., t. I., p. 395). A l'expression τῇ δὲ πρώτῃ ἡμέρᾳ auraient correspondu dans la source araméenne les mots דפסחא קמי, qui par erreur auraient été lus דפסחא וקמי. TH. CALMES (*op. cit.*, p. 370-371) approuva la première conjecture de Chwolson.

(2) H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 813-815. Habi-

impossible et cite plusieurs passages d'où il résulte que parfois les docteurs de la Loi n'ont pas hésité à compter le 14 Nisan comme le premier jour de la fête des Azymes (1). Peut-être encore plus intéressante à relever est la façon de s'exprimer de *Deuter.*, XVI, 4 : « On ne verra pas chez toi de levain, dans toute l'étendue de ton territoire, pendant sept jours, et aucune partie des victimes que tu auras immolées le soir du premier jour ne restera pendant la nuit jusqu'au matin. » En raison des versets suivants, il est question de l'immolation de l'agneau pascal, et en raison de la prescription de *Exod.*, XII, 10, le « premier jour » peut et doit probablement s'entendre du 14 Nisan, non-obstant le verset 8 où le septième jour désigne le 21 du même mois (2). Quoi qu'il en soit, comme la Loi prescrivait de faire disparaître des maisons tout levain le 14 Nisan et de manger la Pâque avec des pains non fermentés (3), le 14 Nisan pouvait être appelé « le premier jour des Azymes ».

II. — Contre le témoignage formel des évangiles synoptiques touchant le caractère pascal de la dernière cène, nombre de critiques soulèvent bien des difficultés. Celles-ci peuvent se ra-

tuellement c'était le 15 Nisan qui était considéré comme le premier jour de la fête des Azymes. Entendue du 14 Nisan, l'expression pouvait suggérer que durant toute cette journée il était interdit aux juifs de manger du pain fermenté, alors que cette défense n'entraînait en vigueur qu'à partir de 11 ou de 10 h. de l'avant-midi et que la manducation des azymes n'était permise qu'à partir du moment où se célébrait le repas pascal. C'est la raison pour laquelle Billerbeck ne trouva pas la formule très heureuse.

(1) H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 813-815. Voici ces passages : *Mekh. Ex.*, XII, 15 (11 a); *Pes.*, 5 a ; *p Pes.* 1, 27a, 29 ; *p Pes.*, 1, 27, 38 ; *Pes.*, 36 a ; une notice de Raschi sur *Deut.*, XVI, 4 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiq.*, II, 15, 1. L'historien juif admet une durée de huit jours pour la fête des Azymes alors qu'ailleurs, p. e. *Antiq.*, III, 10, 5, il parle de sept jours. CHWOLSON (*op. cit.*, p. 3, n. 2 ; p. 134 et 182) croit que Josèphe, écrivant à Rome et s'adressant à des païens, a eu devant les yeux la pratique de la Dispersion, d'après laquelle la fête des Azymes se célébrait du 15 au 22 Nisan. Selon BILLERBECK (*loc. cit.*) cette hypothèse est plausible, mais il est également possible que Josèphe ait compté les huit jours de fête à partir du 14 Nisan inclusivement.

(2) Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 814. — Raschi mentionne à côté de l'interprétation rabbinique la plus usuelle qui rapporte la prescription de *Deuter.* XVI, 4 à la *chagiga* du 14 Nisan, l'explication qui l'entend du sacrifice de l'agneau pascal; le premier jour dont il s'agit ici, ajoute-t-il ensuite, est le 14 Nisan, conformément à *Exod.*, XII, 15, « dès le premier jour, il n'y aura plus de levain dans vos maisons ».

(3) *Exod.*, XII, 8, 18 ; *Deuter.*, XVI, 3.

mener à trois chefs principaux, à savoir des données chronologiques, des considérations juridiques et des observations d'ordre liturgique.

Les difficultés d'ordre chronologique reposent surtout sur les données du quatrième évangile. Sans doute, pour celui-ci comme pour les synoptiques Jésus est mort un vendredi (1), et il célébra la dernière cène le jeudi soir (2) ; mais tandis que pour les synoptiques ce jeudi et ce vendredi paraissent être respectivement le 14 et le 15 Nisan, dans l'évangile selon saint Jean ils semblent être le 13 et le 14 du même mois. En effet, le récit de la dernière cène est introduit par les mots : *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* (3). Pendant le repas, Judas sort et les disciples croient qu'il va acheter quelque chose « en vue de la fête » : *εἰς τὴν ἑορτήν* (4). Le lendemain matin, les Juifs refusent d'entrer au prétoire de Pilate, de peur de se souiller et de ne pouvoir manger la Pâque (5). On était d'ailleurs « à la parascève de la Pâque » : *τῇ δὲ παρασκευῇ τοῦ πάσχα* (6). Le lendemain était un sabbat extraordinaire : *τῇ γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* (7) : remarque qui se comprend bien si le sabbat était en même temps le premier jour des Azymes. Enfin Jésus est pour l'évangéliste le véritable agneau pascal : les soldats ne lui ont pas rompu les jambes afin que se réalisât la parole de l'Écriture : « Aucun os ne lui sera brisé » (8). Le symbolisme est plus parfait si Jésus est mort au moment où l'on immolait les agneaux de la Pâque, c'est-à-dire le 14 Nisan (9). Quelques auteurs, notamment

(1) MARC., XV, 42 ; MATTH., XXVII, 62 ; LUC., XXIII, 54 ; IOH., XIX, 31, 42.

(2) MARC., XIV, 17 ; MATTH., XXVI, 20 ; LUC., XXII, 14 ; IOH., XIII, 1 et suiv. ; XVIII, 1 et suiv.

(3) IOH., XIII, 1.

(4) IOH., XIII, 29.

(5) IOH., XVIII, 28.

(6) IOH., XIX, 14.

(7) IOH., XIX, 31.

(8) IOH., XIX, 33-36. La parole de l'Écriture semble bien une prescription relative à l'agneau pascal : cf. *Exod.*, XII, 46 et *Num.*, IX, 12, et non pas *Psalm.* XXXIV, 21, où il est dit que Dieu « ne laisse pas broyer les os des justes ». Ce dernier passage aurait pu exercer quelque influence sur la forme de la citation (*συντριβήσεται*) comme l'admettent A. LOISY (*Le quatrième évangile*, 2^e édit., p. 494) et W. BAUER (*Das Johannesevangelium*, 2^e édit., dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 6, Tubingue, 1925, p. 219). Mais M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Jean*, p. 501) trouve la supposition inutile.

(9) Ce symbolisme se retrouve chez saint Paul (I *Cor.*, V, 7) : « Le Christ notre Pâque, a été immolé. » Selon M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Marc*, 3^e édit., p. 332) le symbolisme ne s'explique bien d'après le contexte que si

Spitta (1), veulent retrouver dans les évangiles synoptiques un indice de la même chronologie, à savoir la décision des grands prêtres et des scribes de ne pas faire mourir Jésus pendant la fête, de peur que le peuple ne s'agitât (2). Cette décision ne serait susceptible que d'une seule interprétation : la volonté d'agir vite et d'en finir avant la fête (3).

A la chronologie suivie par les évangiles synoptiques s'opposeraient ensuite, et c'est la deuxième série de difficultés alléguées contre elle, les transgressions invraisemblables de la Loi qu'elle attribue aux juifs. Le premier jour des azymes étant un jour très saint et chômé, les juifs n'auraient pu faire les démarches nécessaires au procès de Jésus et à l'exécution de la sentence capitale prononcée contre lui (4). Jésus se rendant au jardin de Gethsémani (5) ; la foule munie d'armes et de bâtons, venue pour arrêter le Maître (6) ; un ou plusieurs disciples armés d'un glaive pour le défendre (7) ; Simon de Cyrène venant des champs, expression qui serait à entendre : rentrant du travail des champs (8) ; Joseph d'Arimathie achetant un linceul (9) ; les femmes préparant des aromates et des parfums (10) : autant d'indices favorables à la chronologie du quatrième évangile, autant de concordances, pour ainsi dire sous-jacentes, des synoptiques avec la tradition johannique.

Jésus est mort au moment où l'on faisait disparaître le ferment des maisons. Nous préférons dire simplement que dans ce cas, il s'expliquerait mieux.

(1) *Di urchristlichen Traditionen*, p. 222-226.

(2) MARC., XIV, 2 ; MATTH., XXVI, 5.

(3) Les traditions talmudiques relatives à Jésus sont, il est vrai, presque dénuées de toute valeur historique. Il n'en est que plus remarquable que le Talmud babylonien soit d'accord avec le quatrième évangile pour donner le 14 Nisan comme date de la mort de Jésus : *b Sanh.*, 43a, *Bar. b Sanh.*, 67 a. Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 845-846. Notons encore que selon l'évangile apocryphe de Pierre, Pilate livra le Seigneur la veille de la fête des Azymes : cf. A. STÜLCKEN, dans E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^e édit., Tubingue, 1924, p. 61, note 5 et L. VAGANAY, *L'évangile apocryphe de Pierre*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1930, p. 217.

(4) MARC., XIV, 53 et suiv. ; MATTH., XXVI, 57 et suiv. ; LUC., XXII, 54 ; IOH., XVIII, 12 suiv.

(5) MARC., XIV, 32 ; MATTH. XXVI, 36 ; LUC., XXII, 39 ; IOH., XVIII, 1.

(6) MARC., XIV, 43 ; MATTH., XXVI, 47 ; LUC., XXII, 47 comparé à 52 ; IOH., XVIII, 3.

(7) MARC., XIV, 47 ; MATTH. XXVI, 51 ; LUC., XXII, 38, 49, 50 ; IOH., XVIII, 10.

(8) MARC., XV, 21 ; LUC., XXIII, 26.

(9) MARC., XV, 46.

(10) LUC., XXIII, 46.

La troisième série d'objections s'inspire de la comparaison des récits de la dernière cène (1) avec le rituel du repas pascal (2). Dans les évangiles rien ou presque rien ne suggère la Pâque : nulle allusion aux laitues amères, même nulle allusion à l'agneau pascal, alors que pour figurer le corps de Jésus cette victime eût été un symbole bien plus naturel que le pain. Et qui plus est, certains traits des narrations seraient contraires aux prescriptions du *Séder*. Alors que celui-ci impose l'emploi de pain azyme (מצה) et d'au moins quatre coupes, les récits parlent de pain fermenté (ἄρτος) et ne mentionnent qu'un ou tout au plus, chez Luc, deux calices. Le lavement des pieds et la dénonciation du traître ne se concevraient pas dans le cadre d'un repas pascal. Enfin si la dernière cène fut le repas du *Séder*, célébré une fois l'an, on ne s'explique plus que, dès les premiers temps de l'Église, le rite eucharistique ait été si fréquemment célébré.

Quelques auteurs, notamment G. H. Box (3) et W. O. E. Oesterley (4), croient pouvoir transformer cet argument négatif, tiré de la comparaison de la dernière cène avec le repas pascal, en un argument positif en faveur d'une nouvelle hypothèse. Ils insistent sur la similitude de la dernière cène avec la cérémonie du *qiddoush* (*qiddus*), par laquelle les juifs sanctifiaient aussi bien les grands jours de fête, telle la Pâque, que le sabbat. Jésus n'aurait pas mangé la Pâque, mais il aurait simplement célébré un *qiddoush* pascal (5).

III. — Faut-il, en raison de ces difficultés, récuser le témoignage des synoptiques, le caractère pascal de la dernière cène ? Nous ne le pensons pas. Plusieurs difficultés d'ordre liturgique reposent sur des suppositions fausses. C'est une erreur de chercher dans les écrits de la dernière cène, une description complète de ce repas. Ce que les évangiles synoptiques, ce que saint Paul entendent rapporter, ce n'est pas la célébration de la Pâque, mais

(1) MARC., XIV, 17-26 ; MATTH., XXVI, 20-29 ; LUC., XXII, 14-38 ; IOH., XIII, 1-17 ; I Cor., XI, 23-25 ;

(2) Pour le rituel du *Séder*, voir outre les dispositions assez générales de la Loi : *Exod.*, XII, 1 et suiv. ; *Deuter.*, XVI, 1 et suiv., celles plus précises de la Mishna : *Pes.*, surtout X, édit. G. BEER, *Pesachim*, p. 188 et suiv.

(3) *Art. cit.*, p. 360-365.

(4) *Op. cit.*, p. 166-193.

(5) L'hypothèse de Box fut favorablement accueillie par P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 2^e édit., p. 43-46, qui l'abandonna toutefois plus tard.

l'institution du rite eucharistique. Il n'est pas étonnant dès lors que les laitues amères, les quatre coupes ne soient pas mentionnées. L'absence d'allusion à l'agneau pascal n'est pas plus décisive. Sans doute, à première vue, cette victime apparaît comme un symbole assez naturel et suggestif du corps de Jésus (1), mais certaines raisons ont pu exclure le choix de ce symbole. En particulier, l'exclusion se justifie, semble-t-il, parce que le Maître voulait instituer un rite destiné à être célébré souvent, et non pas seulement une fois l'an comme la Pâque juive. D'autre part, il n'est pas prouvé que certains traits des narrations de la dernière cène soient incompatibles avec l'hypothèse d'un repas pascal. Le terme ἄρτος qui traduit חֶלֶם peut désigner aussi bien le pain azyme que le pain fermenté (2). Le terme général fut probablement choisi sous l'influence des pratiques liturgiques des premières églises, qui vraisemblablement se servaient indistinctement de pain fermenté et de pain azyme dans la célébration eucharistique. Et pourquoi s'offusquerait-on de voir Jésus laver les pieds de ses disciples et dénoncer le traître ? Les circonstances tragiques de la dernière cène suffisent à expliquer le suprême exemple d'humilité et de charité proposé aux disciples (3), et les paroles sévères adressées à celui qui allait livrer le Seigneur. Enfin l'institution de l'eucharistie au cours d'un repas pascal ne s'oppose pas à la réitération fréquente dans l'Église, une fois admis que le nouveau rite se distinguait suffisamment de la cène pascalle et ne se rattachait pas intimement aux éléments spécifiques du *Séder*.

Quant à l'analogie qui existerait entre la dernière cène et le *qiddoush*, loin de l'exclure, elle supposerait plutôt le caractère pascal de la cène (4). Le seul *qiddoush* qui puisse entrer en ligne de compte, est celui de la Pâque. Or celui-ci ouvrait le repas pascal et n'était jamais célébré la veille. De la célébration d'un

(1) G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* (p. 115) n'admet pas que l'agneau pascal ait été un symbole expressif. Tel qu'il se trouvait sur la table, dit-il, ce n'était plus qu'un rôti appétissant probablement déjà découpé : cf. également *op. cit.*, p. 114-115.

(2) Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 96, où l'on trouvera des textes à l'appui. Le témoignage de Beer a d'autant plus de valeur que l'auteur n'admet pas le caractère pascal de la dernière cène.

(3) Sur le lavement des pieds à la dernière cène, cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 115.

(4) Cf. E. MANGENOT, *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte eucharistie*, p. 401-402 ; M.-J. LAGRANGE, *L'évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. 358.

qiddoush de fête, il faudrait donc conclure à la manducation de la Pâque par Jésus (1). Au reste, comme nous le verrons plus loin, quelques traits des narrations de la dernière cène s'expliquent bien en fonction du repas pascal. Ainsi en est-il, pour nous borner ici à ce seul exemple, des cantiques chantés par les disciples avant de quitter le cénacle (2). Ils s'entendent très bien de la partie du *Hallel* qui terminait le repas pascal.

Les considérations d'ordre juridique méritent plus d'attention. G. Dalman (3) et P. Billerbeck (4), qui les ont étudiées à la lumière des écrits rabbiniques, ne les ont pas estimées suffisantes pour exclure la chronologie des synoptiques. Nous exposerons brièvement comment Billerbeck répond aux diverses objections (5).

A son avis les juifs ont pu, sans transgresser l'*halakah*, condamner et crucifier Jésus pendant la solennité du 15 Nisan. Sans doute, d'après les textes rabbiniques, les procès en matière criminelle étaient interdits le sabbat et les jours de fête, ainsi que la veille de ces jours. Mais la défense était-elle en vigueur du temps de Jésus ? L'*halakah* a subi de nombreuses et grandes modifications, et elle n'était pas la même chez les différents partis : école de Schammaï, disciples de Hillel, pharisiens et sadducéens. Ces derniers, qui détenaient le pouvoir public à l'époque de Jésus-Christ, possédaient un code pénal (ספר גזירות) plus sévère que celui des pharisiens. Le grand prêtre Caïphe, le chef des sadducéens, a pu suivre le droit pénal de son parti, et il est possible que celui-ci n'interdisait pas les procès les jours de sabbat et de fête. L'hypothèse est toutefois assez invraisemblable. Du temps de Jésus, le repos sabbatique était plutôt rigoureusement observé, et Philon (6), un contemporain de Jésus, énumère au nombre des actions prohibées aux jours de sabbat et de fête l'ἐγκαλεῖν et le δικάζειν. Mais si la défense existait, n'arrivait-il pas dans certaines circonstances qu'on n'en tint pas compte ? La validité reconnue à certains actes posés malgré la Loi équivalait presque dans certains cas à une autorisation

(1) C'est en vain que W. O. E. OESTERLEY (*op. cit.*, p. 174-175) essaie de justifier l'hypothèse d'une anticipation du *qiddoush*.

(2) MARC., XIV, 26 ; MATTH., XXVI, 30.

(3) *Jesus-Jeschua*, p. 86-98.

(4) H.-L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 815-834.

(5) Nous ne donnerons pas les références aux textes rabbiniques invoqués par Billerbeck.

(6) *De Migr. Abrah.*, XVI.

implicite du législateur. Un président du sanhédrin peu scrupuleux ne pouvait désirer davantage. Au reste l'ancienne synagogue n'ignorait pas le principe que des circonstances exceptionnelles exigent des mesures extraordinaires, et, le cas échéant, elle y conformait sa conduite. Or, d'après IOH., XI, 49 et suiv., les sadducéens et les pharisiens ont décidé de faire mourir Jésus pour des raisons majeures de bien commun. Ils peuvent donc ne pas avoir tenu compte de la défense de porter un jugement en matière criminelle un jour de fête, comme ils n'ont pas observé l'ordre de terminer le procès avant la nuit. Il en va de même pour l'exécution de la sentence capitale prononcée contre Jésus. Sans doute, les exécutions étaient interdites le sabbat et partant aussi les jours de fête ; mais des indices, comme ceux rapportés par LUC., IV, 29 et IOH., X, 22, et suiv. prouvent qu'elles ne répugnaient pas absolument à la foule. Peut-être le peuple, pourtant bien habitué à la sanctification du sabbat, s'autorisait-il de certains précédents de la part de ses chefs. L'ancienne littérature rabbinique prévoit en effet des cas, où une exécution capitale est permise un jour de fête (ברגל) et il n'y a aucune raison de restreindre la portée de cette expression, comme le font Chwolson et Lévy. Enfin, on ne peut oublier qu'en dernière analyse l'exécution de Jésus est à mettre sur le compte du procureur romain.

Au jugement de Billerbeck, les autres difficultés d'ordre juridique ne prouvent pas davantage l'impossibilité de la chronologie des évangiles synoptiques. Le soir du 14 Nisan, Jésus a pu se rendre au jardin de Gethsémani. C'est une erreur de supposer que la défense, formulée dans *Exod.*, XII, 22, de quitter la maison pendant la nuit pascale était en vigueur au temps de Jésus. Il était seulement interdit de quitter Jérusalem, mais les limites de la ville n'étaient pas prises dans un sens trop restreint. Sans doute *Shab.*, 6, 3, défend de porter les armes le sabbat et la même défense aura existé pour les jours de fête ; toutefois le même passage rapporte également que R. Eliezer (vers l'an 90) voulut en permettre le port. Or ce rabbin passe pour un défenseur d'anciennes traditions. Quant à Simon de Cyrène, « revenir des champs » ne signifie pas nécessairement revenir du travail des champs, sans compter que ce travail n'était pas complètement interdit les jours de fête. Seul l'achat du linceul constituerait une certaine difficulté :

la vente et l'achat proprement dits, avec la détermination de la mesure, du poids et du prix, étaient interdits les jours fériés. Toutefois dès qu'on omettait ces déterminations, ces actions devenaient sans doute licites. Au reste les textes rabbiniques ne parlent que de la vente et de l'achat de vivres. De plus Billerbeck fait observer que la notice touchant le linceul n'apparaît que chez Marc, et il émet la conjecture que la source sémitique comprenait l'un des termes suivants : נָסִיךְ, נָסַח, לָקַח, qui signifient aussi bien « prendre » qu'acheter. Enfin, le 15 Nisan, les femmes ont pu préparer les aromates et les parfums ; d'après *Shab.*, 23, 5 il est permis de se livrer à toutes les actions nécessitées par un décès, en particulier à celles de laver ou d'embaumer le corps, à condition toutefois de n'en remuer aucun membre.

Ces réponses de Billerbeck et celles, analogues, de Dalman suffisent-elles à enlever toute valeur aux considérations tirées de l'*Halakah* juive contre la chronologie synoptique ? Il est permis d'en douter. Le procès et l'exécution de Jésus font plutôt penser que le jour de la passion n'était pas un jour chômé.

Bien plus graves sont les difficultés créées par les données chronologiques. Remarquons d'abord que Marc., XIV, 2, et Matth., XXVI, 5, ne sont pas en contradiction avec les autres indications des synoptiques. Sans doute les grands prêtres, les anciens du peuple et les scribes n'ont pas maintenu la décision de ne pas faire mourir Jésus pendant la fête. Mais le changement d'attitude s'explique, parce que l'apôtre Judas leur avait livré Jésus au soir la veille de la fête pascale. Dès lors, pour prévenir les troubles qu'on craignait, il fallait agir vite. Et l'histoire ne nous apprend-elle pas qu'en pareilles circonstances les événements se précipitent ? Mais la cohérence des données chronologiques des synoptiques ne fait que mieux accuser leur désaccord avec celles du quatrième évangile. Sans doute on a quelquefois essayé de ramener soit les synoptiques à Jean (1), soit Jean aux synoptiques (2), mais ces essais font trop de violence aux textes,

(1) Cet essai a été tenté par TH. CALMES, *op. cit.*, p. 369-372. Sur ces tentatives, voir également M.-J. LAGRANGE, *L'évangile selon saint Marc*, 3^e édit., p. 337, 348-349 ; 4^e édit., p. 359, 371-373. Il s'agit surtout d'écarter les indications assez gênantes de MARC., XIV, 12 ; MATTH., XXVI, 17-19 et LUC., XXII, 7 : ou bien l'on suppose une corruption du texte original, — ainsi fait TH. CALMES, *loc. cit.*, — ou bien dans l'expression τῇ πρώτῃ τῶν ἁγίων on entend, avec plusieurs Grecs, πρώτῃ dans le sens de πρό.

(2) Signalons l'essai de TH. ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, t. II,

et il ne reste qu'à reconnaître l'existence de chronologies différentes.

Que conclure ? Prétendre avec la plupart des critiques rationalistes que nous sommes en présence de deux traditions contradictoires et donner la préférence soit aux synoptiques (1), soit au quatrième évangile (2), est une solution violente, qui ne nous paraît pas recevable. Un désaccord réel dans la tradition ancienne concernant la date de la mort du Christ ne semble guère possible. Même si dès le début cet événement n'a pas eu l'importance doctrinale que déjà nous lui trouvons dans les premiers documents chrétiens, il doit au moins avoir marqué vivement dans la mémoire des disciples, parmi lesquels il vint jeter un moment le désarroi.

Puis, il faudrait expliquer l'origine de la tradition tenue pour non historique. Rejettera-t-on la tradition du quatrième évangile ? On pourrait la tenir pour suspecte en raison de son symbolisme et croire qu'elle a fixé la mort de Jésus au moment de l'immolation des agneaux de la Pâque, parce que le Christ est le véritable agneau qui enlève le péché du monde. Mais, comme le fait observer justement Lagrange (3), si la tradition avait placé la mort de Jésus au lendemain du repas pascal, l'évangé-

3^e édit., p. 522, 528-530, 532-536 et celui de B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 60-65. Sur les tentatives de ramener la chronologie de Jean à celle des synoptiques, voir encore H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 835-843. Voici brièvement comment on interprète habituellement les données du quatrième évangile : a) XIII, 1 : πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα ne se rapporterait pas à la célébration de la dernière cène, mais à εἰδώς ou à ἡγάπησεν ; b) XIII, 29 : la réflexion des disciples plaiderait plutôt en faveur de la chronologie synoptique ; le 13 Nisan l'empressement à faire des achats en vue de la fête ne se comprendrait pas encore ; c) XVIII, 28 : φαγεῖν τὸ πάσχα serait à entendre, non de la manducation de l'agneau pascal, mais de la manducation des victimes qu'on devait immoler pendant toute la durée de la fête et plus spécialement le premier jour ou 15 Nisan (חמשה עשר) ; d) XIX, 14 : παρασκευὴ τοῦ πάσχα ne serait pas nécessairement à entendre de la préparation de la Pâque mais du vendredi de la semaine de Pâques ; e) XIX, 31 : le sabbat serait qualifié comme extraordinaire, non pas parce qu'il aurait coïncidé avec la grande fête du 15 Nisan, mais simplement parce qu'il tombait au temps pascal ; f) enfin XIX, 36 ne supposerait pas nécessairement que Jésus mourut le jour de l'immolation des agneaux dans le temple. — Que pour la plupart des passages johanniques, cette interprétation soit forcée, il est superflu de le montrer ; contentons-nous de renvoyer à H. L. STRACK - P. BILLERBECK, t. II, *loc. cit.*

(1) C'est l'attitude prise par G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 80 et suiv.

(2) Cette attitude tend à prévaloir de nos jours chez les critiques indépendants.

(3) *L'évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. 355.

liste n'aurait-il pas pu se contenter de cette approximation pour le symbolisme, au lieu de reviser des faits. Et puis il se fait que, de l'aveu de la plupart des critiques récents, la chronologie johannique est la plus vraisemblable puisqu'elle ne place pas le procès et l'exécution de Jésus au jour chômé du 15 Nisan. D'autre part, il n'est pas moins difficile de récuser, en l'occurrence, le témoignage des synoptiques. Non seulement il est beaucoup plus ancien que celui du quatrième évangile, mais sa provenance ne s'explique guère si elle ne s'appuie pas sur la réalité même des faits. On pourrait, il est vrai, lui trouver une portée symbolique et doctrinale, à savoir celle de présenter la cène chrétienne comme le véritable repas pascal, mais cette intention ne transparaît en aucune façon dans les récits, et encore une fois, elle n'aurait pas exigé la révision de la réalité historique. L'eucharistie des premières églises chrétiennes ressemblait si peu au repas pascal, que le culte n'a pas, lui non plus, suggéré l'idée qu'à la dernière cène Jésus a mangé la Pâque juive. Dès lors il est légitime de chercher une solution qui, tout en laissant aux textes leur sens naturel, admette la valeur historique des traditions synoptique et johannique. Plusieurs essais ont été tentés, dont les plus importants sont ceux de Chwolson et de Billerbeck (1).

Chwolson (2) admet qu'en l'année de la mort de Jésus l'immolation des agneaux eut lieu le 13 Nisan, c'est-à-dire la veille du jour légal, et que Jésus, ainsi que plusieurs juifs, a mangé la Pâque le jour même du 13 Nisan, tandis que d'autres ne l'ont mangée que le lendemain (3). Mais comment établir historiquement l'anticipation de l'immolation, pièce centrale de toute l'hypothèse ? C'est que, répond Chwolson, le 14 Nisan tombant cette année un vendredi, le repos sabbatique, obligatoire dès le vendredi soir, rendait nécessaire cette anticipation. D'une part le principe, consigné dans la Mishna et le Talmud et attribué à Hillel, que « la Pâque l'emporte sur le sabbat », n'avait pas en

(1) Il n'y a pas lieu de s'arrêter à discuter les hypothèses insuffisantes à rendre compte de tous les éléments du problème, ci-dessus déterminés, hypothèses d'ailleurs très invraisemblables, celle d'une anticipation de la Pâque par Jésus seul, ou celle, diamétralement opposée, d'après laquelle toute la nation juive, à l'exception de Jésus et de ses apôtres, l'aurait retardée d'un jour.

(2) *Op. cit.*, p. 12 et suiv. Nous avons vu plus haut que l'auteur ne retient pas les données de MARC., XIV, 12 ; MATH., XXVI, 17 et LUC., XXII, 7 ; mais son hypothèse que nous allons maintenant exposer ne suppose pas nécessairement ce point.

(3) Les raisons de ces divergences sont exposées, *op. cit.*, p. 34-36.

réalité prévalu au temps de Jésus (1) ; d'autre part, on ne se permettait pas encore à cette époque d'immoler les agneaux avant le soir, l'expression de la loi : בין הערבים, « entre les deux soirs », s'entendant toujours du temps du crépuscule, et non pas, comme dans la Mishna, de tout l'après-midi (2). Dans les conditions qui se présentaient l'année de la mort de Jésus, il était donc impossible d'immoler les agneaux et de préparer le festin sans violer le sabbat. Il ne restait qu'à faire l'immolation dès le jeudi.

L'hypothèse de Chwolson a été admise en substance par plusieurs auteurs, notamment par J. Klausner (3) et un moment par Lagrange (4). Toutefois, comme l'a justement noté Billerbeck (5), la thèse principale de Chwolson, d'après laquelle, du temps de Jésus, l'immolation des agneaux ne commençait qu'avec le crépuscule, se heurte au témoignage explicite de Philon, un contemporain du Christ, d'après lequel on commençait l'immolation à midi (6). Quoi qu'il en soit, c'est dans une autre voie que Billerbeck (7), à la suite de J. Lichtenstein (8), a cherché une solution. La voici dans ses grandes lignes.

Le quatrième évangile et les synoptiques s'accordent pour affirmer que Jésus a célébré la dernière cène le jeudi et qu'il est mort le vendredi. La divergence porte sur la date assignée à ces deux jours, 13 et 14 Nisan chez Jean, 14 et 15 du même mois d'après les synoptiques. Celle-ci s'explique si, l'année de la passion du Seigneur, la Pâque fut mangée aussi bien le jeudi que le vendredi. Chacun aura tenu pour le 14 Nisan le jour où

(1) *Op. cit.*, p. 20-31.

(2) *Op. cit.*, p. 37-43.

(3) *Op. cit.*, p. 326-327.

(4) *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 496-497. L'opinion de Lagrange a été très flottante en cette matière.

(5) *Kommentar*, t. II, p. 846-847.

(6) *De Septenario*, 18. A l'encontre de cette raison, qui nous paraît décisive, LAGRANGE (*L'évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. 361) fait observer que Philon ne parle que d'un usage général et ne prétend pas que cette pratique qui violait la Loi, fut reconnue comme légitime par tous les partis. Avec leur tournure d'esprit les pharisiens auraient pu estimer qu'il était moins grave d'immoler les agneaux un jour plus tôt que de changer l'heure de l'immolation. A notre avis, la difficulté reste entière s'il s'agit ici uniquement de savoir quel était l'usage en vigueur au temple de Jésus, et non pas de savoir comment elle fut appréciée par les pharisiens.

(7) H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 847-853.

(8) Dans le commentaire hébreu de l'évangile de Matthieu, Leipzig, 1913, p. 122 et suiv.

il célébrait le repas pascal. Un cas pareil est-il possible ? Voilà la question.

Les boéthoséens, qui formaient un groupe au sein du parti sadducéen et qui, entre les années 24 avant et 65 après Jésus-Christ, ont fourni environ six grands prêtres, prétendaient que la gerbe des prémices (עמר : *Levit.*, XX, III, 9 et suiv.) devait être offerte le lendemain du sabbat de la fête des Azymes, c'est-à-dire un dimanche, de sorte que la Pentecôte, le 50^e des jours suivants, tombât toujours un dimanche. D'après les pharisiens, au contraire, cette offrande devait être accomplie le second jour des Azymes. Les deux partis en appelaient au même texte, *Levit.*, XXIII, 11, le premier entendant le terme שבת au sens ordinaire, du sabbat proprement dit, le second comprenant par là le premier jour chômé de la fête des Azymes, c'est-à-dire le 15 Nisan. La thèse des boéthoséens se rattachait-elle à une ancienne pratique sadducéenne ? Toujours est-il que du temps de Jésus l'opinion des pharisiens avait prévalu. Mais cette situation n'empêcha pas les boéthoséens, appuyés par les sadducéens, de profiter de certaines occasions pour essayer d'imposer leur thèse. C'étaient des gens violents, et nous savons par ailleurs qu'à propos d'une autre question relative au culte, celle de savoir à quel moment le grand prêtre à la fête de l'Expiation devait mettre le parfum sur le feu, ils ne se faisaient pas un scrupule d'agir conformément à leur tradition, à l'encontre de l'*Halakah* des pharisiens, toutefois non sans craindre ces derniers qui jouissaient de la faveur populaire. La lutte concernant le jour de la présentation de la gerbe fut vive et longue. Raban Jochanan ben Sakkai (mort vers 80) discuta encore avec un boéthoséen la façon de compter les cinquante jours qui séparent la Pâque de la Pentecôte. La Mishna garde nombre de stipulations mesquines introduites dans le but de discréditer aux yeux du peuple l'opinion des boéthoséens. Ces mesures montrent que le parti vainqueur a craint très longtemps d'être supplanté par ses rivaux, violents et rusés, crainte d'autant mieux fondée que le service du temple était complètement en leurs mains. Enfin, en souvenir de la victoire définitive remportée vers 60 après Jésus-Christ sous la conduite de Rabban Jochanan ben Sakkai, les pharisiens instituèrent les journées du 8 au 21 Nisan comme une fête pendant laquelle il était interdit de mener un deuil public. A la joie de la victoire on peut encore une fois me-

surer combien la lutte avait été pénible entre les deux sectes adversaires. Dans ces conditions il est naturel de penser que les boéthoséens, d'accord avec les sadducéens, se seront vivement démenés toutes les fois que la Pâque tombait près d'un sabbat. Prévoyait-on que le 15 Nisan était un vendredi ou un dimanche, il suffisait de retarder ou d'avancer d'un jour le début du mois de Nisan pour que le 15 tombât un samedi et la Pentecôte un dimanche, comme l'exigeait l'opinion des boéthoséens. Il va de soi que les pharisiens auront été sur leurs gardes et auront suffisamment influencé la commission du sanhédrin chargée d'établir le calendrier pour qu'elle ne cédât pas devant le parti rival. La *Tosephta* rapporte qu'un jour ceux-ci envoyèrent deux faux témoins pour tromper les membres de la commission sur le moment de la visibilité de la nouvelle lune. Or, l'année de la mort de Jésus, la Pâque tomba très près du sabbat. D'accord avec les sadducéens, la commission du sanhédrin aura fixé le 1 Nisan de telle sorte que le 15 dût être un sabbat. Devant les menaces des pharisiens, les sadducéens se seront résignés à accepter un compromis : ils auront permis à leurs adversaires de célébrer la Pâque le jour qu'ils tenaient pour le 14 Nisan, c'est-à-dire, en l'occurrence, le jeudi, tandis qu'eux-mêmes auront fixé le 14 Nisan au lendemain. Sachant que sa mort était imminente, Jésus, avec la majorité des juifs qui suivaient l'opinion des pharisiens, aura mangé la Pâque le soir du jeudi.

Les synoptiques peuvent donc, conclut Billerbeck, caractériser le jeudi comme le jour de la Pâque juive et décrire l'institution de la cène dans le cadre d'un repas pascal. De son côté le quatrième évangile avait également le droit de présenter le jour de la mort de Jésus comme le 14 Nisan, en rapportant que les membres du Sanhédrin ne voulaient pas entrer au prétoire afin de ne pas se souiller avant la manducation de la Pâque, le sanhédrin se composant probablement en majeure partie de sadducéens. Quant à l'évangéliste, s'il adopte lui aussi la chronologie officielle en appelant le jour de la mort de Jésus la préparation de la Pâque, c'est qu'il a une raison spéciale de le faire : celle de présenter le crucifié comme le véritable agneau pascal. Et voilà supprimées également les difficultés soulevées contre la chronologie des synoptiques, à savoir l'incompatibilité de la sanctification du premier jour des Azyms avec le procès et l'exécution de Jésus. L'hypothèse de Billerbeck a été adoptée par A.

Merk (1) et, au moins en substance, par J. Schaumberger (2) ; par contre, elle a été critiquée assez vivement par G. Dalman (3) et Lagrange (4), dont les raisons ne paraissent toutefois nullement décisives. Volontiers nous reconnaissons la part qui revient à la conjecture, mais on ne peut lui méconnaître tout fondement. Lagrange (5) n'incline-t-il pas lui-même à chercher la solution dans une fixation différente du 14 et du 15 Nisan en l'année de la mort de Jésus ?

Au terme de cette étude sur le caractère pascal de la dernière cène, il nous semble permis de retenir le témoignage des synop-

(1) *Abendmahl*, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. I, col. 18.

(2) *Art. cit.*, p. 70-77. Tout cet article est à lire.

(3) *Les itinéraires de Jésus. Topographie des évangiles*. Édition revue et complétée par l'auteur. Traduction française par J. MARTY, Paris, 1930, p. 409-410. L'hypothèse de Billerbeck négligerait « deux difficultés insurmontables ». La première, c'est que d'après la Loi la Pâque est fixée à un jour déterminé dans le calendrier ; la seconde c'est l'in vraisemblance d'une double immolation dans le temple. Mais ces difficultés sont-elles réellement insurmontables ? Chaque parti tenait le jour où il mangerait la Pâque pour le 14 Nisan, date fixée par la Loi et le compromis supposé par Billerbeck est-il si invraisemblable ?

(4) *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. 361 et surtout dans la recension des *Studia Joannea* de Vosté (Rome, 1930) dans la *Revue biblique*, 1930, t. XXXIX, p. 287-288. Lagrange trouve le système ingénieux mais bien fragile. La concession des sadducéens, qui avaient encore la haute main dans le temple, lui semble invraisemblable ; de plus, si le fait de la controverse entre les boéthoséens et les pharisiens touchant la date de la présentation de la gerbe des prémices est certaine, son application au jour de la Pâque serait une pure hypothèse, nullement fondée, car aucun des deux partis n'aurait eu un intérêt à cette transposition. A supposer que le 15 Nisan eût dû être un vendredi, pourquoi les sadducéens l'auraient-ils renvoyé d'un jour ? Dans leur système ils auraient offert la gerbe le dimanche, que le 14 Nisan fût un vendredi ou un samedi. Bien plus, en retardant d'un jour ils se seraient gênés, car l'immolation et surtout la cuisson de l'agneau auraient coïncidé avec le commencement du sabbat. Si, au contraire, le sanhédrin avait fixé le 15 Nisan un samedi, pourquoi les pharisiens auraient-ils voulu avancer le 15 au vendredi ? Uniquement pour ne pas paraître céder à leurs adversaires en célébrant la Pentecôte un dimanche ? A cette dernière question, il est permis de répondre avec Billerbeck par l'affirmative. L'animosité de la lutte pousse toujours à éviter jusqu'à l'apparence même d'une concession. A tort Lagrange veut que les sadducéens en faisant tomber le 15 un samedi se seraient exposés à devoir violer le sabbat, puisque l'immolation commençait déjà très tôt dans l'après-midi ; dès lors l'application de la controverse au jour de Pâque cesse d'être invraisemblable. Le fait d'un compromis n'est pas plus impossible à concevoir, si l'on songe à l'influence considérable dont jouissaient les pharisiens auprès du peuple. En tout cas il est plus vraisemblable que d'admettre, comme l'a fait un moment Lagrange (*Évangile selon saint Marc*, 4^e édit, p. 363), sans toutefois y ajouter trop d'importance, que les prêtres auraient fait la concession d'immoler les agneaux un jour plus tôt aux Galiléens qui prétendaient déjà être le 14 Nisan.

(5) *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. 362-363.

tiques d'après lequel Jésus a mangé la Pâque avec ses disciples. Plusieurs des difficultés qu'on lui oppose sont réelles, mais semblent provenir d'une situation de fait assez complexe, consistant en ce qu'en l'année de la mort de Jésus, une partie de la nation juive a mangé la Pâque le jeudi, le reste au contraire le vendredi, chacune des fractions du peuple tenant le jour de la manducation de l'agneau pour le 14 Nisan. Comment était-on arrivé à une divergence de vues aussi accusée ? Il faut probablement désespérer de faire jamais la lumière complète sur ce point. L'hypothèse de Billerbeck est un essai ingénieux de solution ; on ne peut la négliger, mais on ne saurait établir avec certitude qu'elle s'est de fait vérifiée.

ARTICLE II

L'EUCCHARISTIE ET L'AGAPE

I. — Comme l'eucharistie a été instituée par Jésus au cours d'un repas, celui de la Pâque juive, il est naturel de se demander si les premières communautés chrétiennes ne l'ont pas réitérée dans le cadre d'un repas (1). Sans doute on ne songera pas à la cène pas-

(1) Parmi les nombreuses études nous avons surtout consulté :

P. BATIFFOL, *Agapes*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 551-556 ; *Études d'histoire et de théologie positive. Première série, La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'agape*, 7^e éd., Paris, 1926, p. VIII-XIV ; 283-325 ; E. BAUMGARTNER, *Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literar-historische Untersuchung*, Solothurn, 1909 ; J. BRICOUT, *L'existence et la signification de l'agape*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 361-396 ; P. CAGIN, *L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 2. Eucharistia. Canon primitif de la Messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, dans le *Scriptorium Solesmense*, t. II, Paris, 1912, p. 252-288 ; P. DREWS, *Untersuchungen zur Didache*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1904, t. V, p. 53-79, surtout p. 74-79 ; V. ERMONI, *L'agape dans l'Église primitive*, dans *Science et Religion*, fasc. 273, 2^e éd., Paris, 1904 ; B. FRISCHKOPF, *op. cit.*, p. 86-100 ; F. X. FUNK, *L'agape*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, t. IV, p. 5-23 ; F. X. FUNK, *Tertullien et l'Agape*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1904, t. V, p. 5-15 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 313-317 ; A. GREIFF, *Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1-10, und das Johannesevangelium*, dans *Johanneische Studien*, t. I, Paderborn, 1929, p. 36-163 ; J. M. HANSSSENS, *L'agape et l'eucharistie*, dans les *Ephemerides liturgicae*, 1927, t. XLI (t. I de la nouv. sér.), p. 525-548 ; 1928, t. XLII (t. II de la nouv. sér.), p. 545-574 ; 1929, t. XLIII (t. III de la nouv. sér.), p. 177-198 ; 520-529 ; J. F. KEATING, *The Agape and the Eucharist in the Early Church. Studies in the History of the Chris-*

cale, puisque la réitération fréquente de l'eucharistie s'y oppose. Rien n'autorise non plus à penser au repas du *qiddoush* par lequel les juifs ouvraient, chaque semaine, la célébration du sabbat. Très tôt d'ailleurs l'importance accordée par les chrétiens au dimanche supplanta celle autrefois accordée au sabbat (1). Il ne reste donc qu'à supposer un repas commun de caractère semi-liturgique, rappelant ceux des associations religieuses juives (*chabouroth*). Il aurait servi à exprimer et à entretenir la fraternité chrétienne, et la charité envers les membres indigents des églises l'aurait directement inspiré. L'hypothèse a été émise et elle a rencontré de nombreux partisans. Elle soulève toute la question de l'agape primitive et des rapports de celle-ci avec l'eucharistie. Problème complexe, que Batiffol a qualifié avec une assurance peu compréhensible de « simple et moderne question d'école » (2), mais dans lequel J. F. Keating (3) voit avec plus de raisons « sinon l'éternelle énigme de l'histoire, du moins un des problèmes les plus obscurs » de l'âge apostolique. Sans doute, nous n'en avons à traiter qu'un seul point, mais c'en est peut-être le plus délicat.

Toutes les hypothèses imaginables ont été proposées pour donner une solution au problème. L'agape, simple banquet fraternel, ne serait-elle pas la forme primitive de la cène eucharistique sacramentelle ? Nombre de rationalistes, entre autres

tian Love-Feasts; Londres, 1901 ; P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 339-359, P. LADEUZE, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans la *Revue biblique*, 1904, nouv. sér., t. I, p. 78-81 ; H. LECLERCQ, *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1924, t. I, c. 775-848 ; H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 197-210 ; 230-238 ; W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, 1925, p. 194-204 ; H. RONGY, *L'abus des Corinthiens dans la célébration de l'Eucharistie*, dans la *Revue ecclésiastique de Liège*, 1929, t. XX, p. 277-293 ; H. RONGY, *Pas d'agape dans l'exégèse latine de I Cor. XI*, 20-34, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1929, t. I, p. 421-434 ; THOMAS, *Agape*, dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, 1926, t. I, c. 134-153 ; K. VOELKER, *Mysterium und Agape* ; K. VOELKER, *Agapen*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., 1926, t. I, col. 143-144 ; TH. ZAHN, *Agapen*, dans la *Protestantische Realencyklopädie*, 3^e édit., t. I, p. 234-237.

(1) Cf. I Cor., XI, 2 ; Act., XX, 7 ; ici, nous le dirons plus tard, la réunion se tient probablement en vue de la célébration de l'eucharistie ; *Epist. Barn.*, XV, 9 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Magn.*, XI, 10.

(2) *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e éd., p. 283.

(3) *Op. cit.*, p. V.

Spitta (1), l'ont pensé. Ou du moins n'était-elle pas à l'origine un rite étroitement uni à l'eucharistie ? C'est, avec des nuances diverses, l'avis de Zahn (2), de J. F. Keating (3) et de bien d'autres (4). Ou encore l'eucharistie aurait-elle été complètement indépendante de l'agape, que cette dernière ait été célébrée séparément ou qu'elle ait été introduite plus tard ? La première alternative est adoptée par E. Baumgartner (5), la seconde surtout par Batiffol (6) et Völker (7).

La portée de la première opinion n'échappe à personne. C'est le nœud même du problème de l'origine de l'eucharistie qu'elle tranche, et c'est à en examiner les titres que tend notre étude tout entière. Supposant ici ce que nous prouverons dans la suite de ce travail, que l'eucharistie-sacrement remonte à une institution de Jésus, nous n'aurons à discuter présentement que les autres opinions. Toutefois il n'est pas impossible que cet examen fournisse déjà quelques éléments qui puissent nous aider à juger de la première.

II. — L'agape apparaît clairement dès la fin du II^e siècle. Dans son *Apologeticum* composé à Carthage en 197, Tertullien en a donné la plus célèbre de toutes les descriptions (8). Plusieurs

(1) *Die urchristlichen Traditionen*, p. 288-290.

(2) *Agapen*, p. 236-237.

(3) *Op. cit.*, p. 161-163.

(4) Cf. par exemple, F. CABROL, *La prière des premiers chrétiens*, dans *La vie chrétienne*, t. VIII, Paris, 1929, p. 226-228.

(5) *Op. cit.*, p. 333-336.

(6) *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 323-325.

(7) *Mysterium und Agape*, p. 34-37, 101-112, 147.

(8) XXXIX, 14-19. Texte et traduction chez J. P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique. Texte établi d'après la double tradition manuscrite. Apparat critique et traduction littérale revue et corrigée*, dans la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. XXIII, Liège, 1919, p. 110-113. Voici les parties essentielles de ce passage : « 14. Quid ergo mirum, si tanta caritas convivatur (convivatur) ? Nam et cenulas nostras, praeterquam sceleris infames, ut prodigas quoque suggillatis... 16. Cena nostra de nomine rationem sui ostendit : id vocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto juvamus, non qua penes vos parasiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes Deum major est contemplatio mediocrium. 17. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate. Quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur ; editur quantum esurientes capiunt ; bibitur quantum pudicis utile est. 18. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi

ordonnances ecclésiastiques du III^e et du IV^e siècle (I), au pre-

esse ; ita fabulantur ut qui sciunt Deum audire. Post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere : hinc probatur quomodo biberit. Aequè oratio convivium dirimit. 19. Inde disceditur non in catervas caesionum nec in classes discursationum nec in eruptiones lasciviarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam cenam canaverint quam disciplinam. »

Que cette description soit celle d'une agape et non de l'eucharistie, seuls, à notre connaissance, P. BATIFFOL, (*Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 300-301) et J. BRICOUT, (*art. cit.*, p. 378-383) l'ont contesté. Encore ce dernier ne l'a-t-il fait qu'en supposant qu'à l'époque de Tertullien l'eucharistie, sans être un repas copieux, était pourtant encore un véritable repas qui comportait plus qu'une bouchée de pain et qu'une gorgée de vin. Devant la critique serrée de F. X. FUNK (*L'agape*, p. 10-20; *Tertullien et l'agape*, p. 5-15), BATIFFOL (*Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. XI-XII) s'est vu forcé d'abandonner l'interprétation exclusivement eucharistique de ce passage.

Malgré sa forme spéciale, l'opinion de Bricout est également insoutenable. Rien dans le tableau ne fait songer à l'eucharistie, mais au contraire presque chaque trait s'y oppose. FUNK (*loc. cit.*) l'a démontré avec un luxe d'argumentation qu'il serait superflu d'étaler ici à nouveau. Outre les commentaires donnés par les études sur l'agape mentionnées au début de cet article, voir encore J. P. WALTZING, *Tertullien. Apologétique II. Commentaire analytique, grammatical et historique* dans la *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, 1919, p. 164-166. Sur la date et le lieu de composition de l'*Apologeticum* cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der althirchlichen Literatur*, t. II, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1914, p. 378 et 397. Sur l'apologétique de Tertullien, voir le magistral ouvrage de J. LORTZ, *Tertullian als Apologet*, dans les *Münsterische Beiträge zur Theologie*, fasc. 9 et 10, Munster-en-W., 1927-1928.

(1) Sur la filiation des anciennes ordonnances ecclésiastiques, différentes hypothèses ont été émises. On en trouvera un résumé succinct chez E. AMANN, *Hippolyte (saint)*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, col. 2501-2504, et des schémas chez J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église Ancienne. Étude de théologie positive*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in facultate theologica consequendum conscriptae*, Sér. II, t. XV, Wetteren, 1925, p. 407-408. L'opinion la mieux fondée semble être celle de R. H. CONNOLLY, *Egyptian Church. The so-called Order and derived Documents*, dans les *Texts and Studies*, t. VIII, fasc. 4, Cambridge, 1916, brièvement résumée par E. AMANN, *art. cit.*, col. 2503-2504 et par W.O.E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, p. 106-107. A la base de toutes les ordonnances ecclésiastiques se trouverait le document appelé à tort la *Constitution ecclésiastique égyptienne*. — L'original grec, dont il ne subsiste que quelques fragments, serait à identifier avec l'Ἀποστολικὴ παραδόσις de saint Hippolyte de Rome et daterait par conséquent du début du III^e siècle. En dériveraient le *Testament de Notre-Seigneur*, datant environ du milieu du IV^e siècle, les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, 3 et suiv., et les *Canons d'Hippolyte*, deux documents de la 2^e moitié du IV^e siècle. Les *Constitutions d'Hippolyte* ne sont qu'un extrait des *Constitutions apostoliques* l. VIII.

L'attribution de la *Constitution ecclésiastique égyptienne* à Hippolyte a été niée récemment dans la dissertation doctorale de R. LORENTZ, *De Egyptische*

mier rang desquelles il convient de citer la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, encore appelée la *Constitution ecclésiastique égyptienne* (1), et les *Canons d'Hippolyte* (2), nous attestent la large diffusion

Kerkordening en Hippolytus van Rome. Proefschrift ter verkrijging van den graad van doctor in de Letteren en Wysbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden, Haarlem, 1929. L'auteur écrit p. 187 : « It may now be considered quite certain that the Egyptian Churchorder was not written by Hippolytus of Rome, but by an unknown writer, who, in order to procure for his work some note and authority, has attached it to the *περὶ χαρισμάτων* of Hippolytus at the end of which he found the apostolic tradition mentioned. » Cf. encore le compte rendu de J. LEBON, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, t. XXVI, p. 245-246.

L'importance de ces documents résulte de leur caractère officiel et de leur large diffusion attestée par la multiplicité des traductions. Ces ordonnances nous permettent de suivre l'évolution de l'agape du III^e au V^e siècle. Cf. K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 175-176. Pour l'analyse des passages relatifs à l'agape, voir surtout VOELKER, *op. cit.*, p. 162-184 et H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 197-201. Ces exposés ne peuvent toutefois dispenser de recourir aux textes. Notons ici que la plupart de ceux-ci sont donnés en traduction anglaise par J. F. KEATING, *op. cit.*, p. 107-140.

(1) Ce document nous a été conservé en quatre versions, latine, éthiopienne, copte (sahidique) et arabe. Il nous donne une description fondamentale de l'agape. La forme la plus ancienne du rite semble être celle décrite par le palimpseste latin de Vérone ; toutefois les variantes des témoins orientaux ne sont pas à négliger, car elles contiennent des compléments qui reflètent les usages des provinces orientales, cf. H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 197. Pour le texte latin, voir l'édition de E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina. Accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*. Fascicules prior. *Praefatio, Fragmenta, Imagines*, Leipzig, 1900, p. 113-115, LXXV-LXXVIII, traduction anglaise chez J. F. KEATING, p. 111-114. Pour l'analyse cf. surtout LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 197-199 : seuls quelques détails nous semblent moins bien assurés. Le texte éthiopien contient, outre des prescriptions qui sont pour l'essentiel celles du texte latin, un complément qui fournit une nouvelle description de l'agape. Cf. l'édition de G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Londres, 1904 ; traduction anglaise, *ibid.*, p. 159-161 ; une traduction allemande est donnée par E. HENNECKE *Neutestamentliche Apocryphen*, 2^e édit., p. 581-582. Pour l'analyse cf. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 200-201.

(2) CXXXII, § 164 — CXXXV, § 185. Voir H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, Erstes Buch. *Die Canones Hippolyti*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. VI, fasc. 4, Leipzig, 1891, p. 105-111 ; traduction anglaise chez J. F. KEATING, *op. cit.*, p. 114-115 et 111-114. Cf. l'analyse chez K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 163-168, et par H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 199-200 ; pourtant certains éléments en sont contestables. Les dispositions relatives aux repas communs occupent une large place. Il y est question de l'agape, du repas pour les pauvres (§ 164 : « Si agape fit vel cœna ab aliquo pauperibus paratur »), du repas funéraire ou ἀνάμνησις (§ 169 : « Si fit ἀνάμνησις pro iis qui defuncti sunt ») et du repas pour les veuves (§ 183 : « Si quis viduis cœnam parare vult »). Y a-t-il une différence entre les deux premiers de ces repas ? En tout cas les dispositions qui les concernent sont les mêmes : cf. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 165.

et l'organisation du rite dans les Églises d'Orient et d'Occident. Malgré des différences assez notables que nous pouvons négliger ici, il est possible de dégager de ces descriptions et dispositions les traits essentiels de l'agape, telle qu'elle fut pratiquée à cette époque (1). C'est un repas commun de caractère liturgique, dont le but est d'exprimer et d'entretenir la fraternité chrétienne, d'édifier l'Église et de subvenir aux nécessités des frères indigents. De plus il ne semble pas qu'à cette époque la célébration de l'eucharistie y ait été rattachée (2).

— Les dispositions des autres ordonnances ecclésiastiques sont moins importantes. Les *Constitutions apostoliques*, XVIII 1-5, (édit. F. X. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn, 1905, p. 109) ne mentionnent qu'un repas et des distributions aux femmes âgées; elles paraissent surtout préoccupées de prévenir une diminution des revenus du clergé; traduction anglaise chez J. F. KEATING, *op. cit.*, p. 136-137; bonne analyse chez K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 170-171. Dispositions analogues dans la *Didascalie syriaque*; traduction anglaise du texte syriaque et fragments latins édit. R. H. CONNOLLY, *Didascalia Apostolorum, The Syriac Version translated and accompanied by the Verona Latin Fragments. With an Introduction and Notes*, Oxford, 1929, p. 88-91. D'après Connolly, p. LXXXIX-XCI, il est difficile de dire si le document appartient à la première ou à la seconde moitié du III^e siècle; l'auteur incline à le considérer comme antérieur à la persécution de Dèce. Cf. l'analyse donnée par VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 171-172. Dans les *Constitutions d'Hippolyte* (édit. A. P. DE LAGARDE, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece*, Leipzig, 1856, p. 14-15) il n'est question que de repas funéraires; cf. VOELKER *Mysterium und Agape*, p. 172-173. Quelques renseignements sur les «convivia fidelium» sont enfin fournis par le *Testament de Notre-Seigneur*; édit. IGNATIUS EPHRAEM II RAHMANI, *Testamentum domini nostri Jesu Christi, nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit*, Mayence, 1899, l. I, ch. XXXII, p. 78-79, et l. II, ch. XIII, p. 134-137; traduction anglaise chez KEATING, *op. cit.*, p. 124-125 et 122-124; analyse chez VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 173-174.

(1) Cf. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 179-181.

(2) Pour ce qui concerne le témoignage de Tertullien, ce serait, nous semble-t-il, une inférence risquée que de le déduire du silence dans l'*Apologeticum*, XXXIX où il s'agissait uniquement de réfuter la calomnie de prodigalité. Peut-être y a-t-il encore moins à tirer du *De corona*, III (édit. F. OEHLER, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani quae supersunt omnia*, t. I, Leipzig, 1853, p. 421-422): «Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.» P. BATIFFOL (*Études d'histoire et de théologie positive. Première Série*, 7^e éd., p. XI) a pu conclure de l'expression «etiam antelucanis coetibus», que Tertullien connaissait encore la pratique de célébrer l'eucharistie le soir «in tempore victus». Plus pertinente est peut-être l'observation de K. VOELKER (*Mysterium und Agape*, p. 152-153) d'après laquelle Tertullien, après son passage au Montanisme, n'aurait pas manqué de reprocher aux «psychiques», c.-à-d. aux chrétiens de la grande Église, qu'à la réunion où ils mangeaient et buvaient le corps et le sang du Seigneur, ils se livraient à la débauche et à l'immoralité: *De jejuniis adversus psychicos*, XVII) édit. F. OEHLER, *op. cit.*, t. I, p. 878: «Apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet. Sed major his est agape quia per hanc adolescentes

III. — L'institution ainsi décrite remonte-t-elle aux premières origines du christianisme et, dans l'affirmative, y apparaît-elle jointe à l'eucharistie ? Il est à peine besoin de remarquer que les usages ont pu varier dans les diverses communautés.

Abstraction faite d'un séjour éphémère en Galilée, c'est à Jérusalem que les apôtres passèrent les premières années qui suivirent la mort de leur Maître. Comme c'était naturel, et comme le montrent plusieurs récits des apparitions de Jésus (1), ils y vivaient ensemble, et l'heure des repas les trouvait groupés autour de la même table. Est-ce au cours de ces repas communs, où le souvenir de la suprême réunion avec Jésus était vivace, que les apôtres, fidèles à l'ordre reçu, ont réitéré l'eucharistie ? L'hypothèse est assez vraisemblable. Le jour de la Pentecôte, ils commencèrent à prêcher à la foule. Le succès fut considérable. Le livre des Actes, II, 42-47, nous a décrit sommairement la vie des premiers convertis : « 42. Ils persévéraient dans la doctrine des apôtres et dans l'union, dans la fraction du pain, dans les prières ... 44. Tous les croyants étaient ensemble et avaient tout en commun ... 45. Et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et ils en distribuaient (le produit) à tous selon que chacun en avait besoin ... 46. Chaque jour, assidus d'un même cœur au temple et rompant le pain à la maison, ils prenaient leur nourriture en joie et simplicité de cœur ... 47. Louant Dieu et trouvant grâce auprès de tout le peuple. » L'expression : ἡ κλᾱσις τοῦ ἄρτου, est équivoque, mais ici le contexte recommande l'interprétation eucharistique. Toutefois ce sens est-il exclusif ? La fraction du pain ne pourrait-elle pas désigner le repas commun au cours duquel le rite eucharistique était célébré ? Rien ne s'y oppose, rien non plus n'invite à le penser. Les repas communs existaient-ils ? On

tui cum sororibus dormiunt. Appendices scilicet gulæ lascivia atque luxuria est. » Outre l'allusion manifeste à I *Cor.*, XIII, 13, ce texte en contient peut-être une autre, moins transparente, à l'agape. — Pour ce qui regarde les ordonnances ecclésiastiques, il semble bien que l'eucharistie fut célébrée conjointement avec le repas funéraire dont il est question dans les *Canons d'Hippolyte*, § 169 : « Primum antequam considereant, mysteria sumant », mais il ne paraît pas en être de même pour l'agape et le repas pour les pauvres, décrits par le même document. C'est à tort que H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, p. 199) entend le § 166 : « Et necessaria est pauperibus εὐχαριστία quæ est in initio missæ » d'une distribution de l'eucharistie au début de l'agape. Il semble s'agir ici de l'ordre donné aux pauvres de réciter une action de grâces avant l'agape. H. ACHELIS (*op. cit.*, p. 105) doute de l'authenticité de ces mots. Cf. encore K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 167, n. 6.

(1) Cf. MARC., XVI, 14 ; LUC., XXIV, 36 et suiv. ; IOH., XX, 19 et suiv. ; *Act.*, I, 4.

se gardera de le conclure avec certitude de la communauté des biens dont il est question dans le passage cité et dans *Act.*, IV, 35-36. Certaines expressions assez générales ne doivent pas donner le change sur la portée du régime de l'Église de Jérusalem. Il y avait là non pas un communisme au sens théorique, mais une large application du principe de charité, une caisse commune richement alimentée par des dons volontaires, comme le montrent, outre le contexte immédiat, bien d'autres données du livre des Actes, en particulier les paroles de Pierre à Ananie (1). L'existence des repas communs ne résulte pas davantage, avec nécessité, de *Act.*, II, 46, où il est dit que « rompant le pain dans les maisons, les croyants prenaient leur nourriture dans la joie et la simplicité du cœur ». Ce dernier membre de phrase pourrait n'être qu'une expression pour traduire l'état d'âme des nouveaux convertis (2). Mais même s'il fallait reconnaître dans le texte la mention de repas communs, il ne serait pas démontré pour autant que ces repas servaient de cadre à la célébration de l'eucharistie. Il ne suffirait pas d'alléguer la juxtaposition des deux locutions : « rompre le pain » et « prendre la nourriture », ni leur liaison intime grâce à la forme participiale de la première. L'assiduité au temple est exprimée également par un participe, qui, lui aussi, se rapporte au sujet de l'expression « prendre la nourriture ».

Toutefois le récit de l'élection des diacres, au chapitre VI, 1-6 des Actes, nous apprend l'existence de certains repas communs dans la communauté de Jérusalem. Car c'est de repas communs que s'entend le plus naturellement l'expression *διακονεῖν τραπέζαις*. Mais il semble bien que ce « service des tables » n'était organisé que pour les veuves indigentes (3). De l'union de ce banquet charitable avec la célébration de l'eucharistie, il ne saurait être question (4).

(1) *Act.*, V, 4 : sur la communauté des biens dans l'église de Jérusalem, cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1926, p. 156-158, et E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 26-37.

(2) Cf. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 286, et E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 42-47.

(3) Cf. K. VOELKER, *Agape und Mysterium*, p. 34-35. Les repas pour les veuves sont souvent mentionnés dans les ordonnances ecclésiastiques, *ibid.*, p. 181-182.

(4) Signalons ici l'article de J. VITEAU, *L'institution des diacres et des veuves*, *Actes*, VI, 1-10; VIII, 4-40; XXI, 8, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXII, p. 513-537. L'auteur estime, p. 515-517, que *τραπέζαις* est à rayer. Il resterait donc *διακονεῖν* avec le sens de « remplir une fonction, un

Il ne semble pas possible de rien tirer de l'épître de Jude (1). L'auteur met les lecteurs en garde contre les faux docteurs « hommes impies qui changent la grâce de Dieu en licence et renient le seul Maître et Seigneur Jésus-Christ » (2). « 11. Malheur à eux, écrit-il, car ils sont entrés dans la voie de Caïn, ils se sont jetés pour un salaire dans l'égarement de Balaam, ils se sont perdus par la révolte de Coré. 12. Ils sont des écueils dans vos agapes, faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes ; nuées sans eau, poussées par les vents ; arbres d'automne sans fruits, deux fois morts, déracinés ; 13. vagues furieuses de la mer, rejetant l'écume de leurs hontes ; astres errants auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour l'éternité. » Remarquons d'abord que les manuscrits A, C et quelques minuscules lisent ἀπάταις au lieu de ἀγάπαις, et que II PETR., II, 13, passage qui semble dépendre de celui de Jude, porte : ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι. Mais la leçon ἀγάπαις est de loin la mieux attestée (3) ; la variante s'explique facilement par l'influence des textes parallèles que nous venons de citer. Comment faut-il dès lors entendre cette expression ? Batiffol (4) et Thomas (5) traduisent simplement par « amour » et soulignent la généralité des avertissements donnés par l'épître, ainsi que l'usage constant qui y est fait de ἀγάπη, ἀγαπητοί et de ἡγαπημένοι (6), au sens d'amour et d'aimé. L'emploi du pluriel ne constituerait pas une objection sérieuse contre cette interprétation, à preuve les versets 8 et 13, où se rencontrent les expressions δόξας et αἰσχύνας. Baumgartner (7) trouve que l'emploi du plu-

service », et ici, de « remplir une diaconie », ou la « diaconie en question ». Le complément grammatical à suppléer serait ταῖς χήραις. Le sens du passage serait tout autre. Il s'agirait « d'une institution purement religieuse et spirituelle, chrétienne en un mot, destinée à une catégorie spéciale de veuves, ayant pris la résolution de rester dans le veuvage pour un motif purement spirituel et religieux ».

(1) Sur l'authenticité, les destinataires, la date de composition, les rapports avec la II PETRI. cf. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. III, 5^e édit., Paris, 1921, p. 309-319 ; W. VREDE, dans *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments*, t. VIII, 3^e édit., Bonn, 1924, p. 91-97 ; et F. MAIER, *Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe*, dans les *Biblische Studien*, XI, fasc. 1 et 2, Fribourg-en-Br., 1906.

(2) V. 4.

(3) Cf. E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 61-62.

(4) *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 293-294.

(5) *Art. cit.*, col. 151.

(6) Ces mots se rencontrent aux vv. 1, 2, 3, 17, 20, 21.

(7) *Op. cit.*, p. 64-65.

riel (1) et celui de l'article montrent qu'il s'agit ici d'une manifestation concrète de l'amour et que ce sens est suffisamment indiqué par les mots qui suivent : « faisant impudemment bonne chère, se repaissant eux-mêmes ». Jude parlerait dans ces conditions de repas communs appelés agapes. Quoi qu'il en soit, un point semble hors de doute, et c'est le seul qui nous occupe : du passage on ne saurait rien conclure quant à l'union de l'eucharistie et de l'agape. Il en va de même du texte cité de la seconde épître de saint Pierre (2).

A Troas, en Asie Mineure, nous retrouvons la « fraction du pain » (3), déjà signalée dans l'église de Jérusalem. Nous aurons l'occasion de dire qu'ici encore l'expression désigne probablement l'eucharistie. Comme dans la notice concernant la communauté de Jérusalem, rien n'exclut, mais rien non plus n'indique qu'un repas ait été célébré conjointement avec l'eucharistie. On n'en cherchera pas un indice dans les mots : *κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος* (4), le second terme s'entendant le plus naturellement de la manducation eucharistique.

IV.— Un passage fondamental nous est fourni par le chapitre XI de la première épître aux Corinthiens, au verset 17 et suivants : « 17. Je ne vous loue pas, écrit saint Paul, de ce que vous vous réunissiez non pour votre bien, mais pour votre dommage. 18. Car d'abord, quand vous vous réunissez en assemblée, j'entends qu'il se forme des divisions parmi vous, et je le crois en partie. 19. Car il faut bien qu'il y ait des divisions parmi vous, afin que les hommes éprouvés soient mis en évidence au milieu de vous. 20. Lors donc que vous vous assemblez en réunion, ce n'est pas manger le repas du Seigneur que vous faites (*οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*). 21. Car chacun, lorsqu'on se met à table, commence par prendre son propre repas (*ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν*), et l'un a faim tandis que l'autre est ivre. 22. N'avez-vous pas vos maisons pour

(1) A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit., Göttingue, 1921, p. 87.

(2) II PETR. II, 13., Rien ne fait songer à des repas de caractère liturgique.

(3) Act., XX, 7. 11.

(4) Cf. E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 205-207 et E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 600 : *κλάσας* et *γευσάμενος*, écrit avec raison ce dernier, sont liés trop étroitement pour qu'on ne soit pas obligé de conclure que l'action de l'un dépend de l'action de l'autre, et que par ce terme, *γευσάμενος*, on désigne la manducation eucharistique.

manger et pour boire, ou bien méprisez-vous l'assemblée de Dieu et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? Que vous dirai-je ? Vais-je vous louer ? En cela, non, je ne vous loue point. » Et l'Apôtre, aux versets 23-32, de rappeler l'institution de la cène et d'insister sur les conséquences funestes de la participation indigne à l'eucharistie. L'instruction se termine par ces recommandations : « 33. Ainsi, mes frères, quand vous vous assemblez pour manger, attendez-vous les uns les autres (συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε). 34. Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. Quant au reste, je le réglerai lorsque je viendrai. »

De ce passage quatre interprétations différentes ont été proposées de nos jours (1). D'après Baumgartner (2) le κυριακὸν δεῖπνον dans lequel les abus s'étaient introduits, serait non l'eucharistie mais un repas fraternel. Il faudrait l'inférer de l'antithèse, aux versets 20 et 21, entre κυριακὸν δεῖπνον et τὸ ἴδιον δεῖπνον. Saint Paul ne rappellerait l'institution de la dernière cène que pour confondre l'égoïsme des Corinthiens, qui refusaient de partager avec les pauvres la nourriture et la boisson matérielles, tandis que Jésus avait distribué son corps et son propre sang. Et, par une digression assez naturelle, l'Apôtre parlerait des suites funestes de la communion indigne. Le passage attesterait ainsi l'existence de l'agape dans l'église de Corinthe, mais il exclurait l'union de ce banquet avec l'eucharistie (3). Combien cette interprétation nous semble méconnaître entièrement l'économie du passage, en particulier le véritable rôle du récit de la dernière cène et des avertissements qui

(1) Pour l'histoire de l'exégèse de ce passage cf. E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 75-125 et H. RONGY, *art. cit.*

(2) *Op. cit.*, p. 125-155.

(3) *Op. cit.*, p. 148-154. Outre l'autorité de saint Jean Chrysostome et de Théodoret l'auteur allègue à l'appui de cette dernière affirmation les considérations suivantes : 1) Ni au début où les abus sont dénoncés, ni à la fin où les mesures sont prises, il n'est question de l'eucharistie ; 2) Si l'eucharistie avait été unie à un banquet fraternel, l'Apôtre au tempérament fougueux ne se serait pas contenté de dire : « Je ne vous loue pas » (vv. 17 et 22) ; 3) De plus, si le repas visé avait été l'eucharistie, Paul n'aurait pu écrire : « N'avez-vous pas vos maisons pour manger et boire ? » C'eût été supprimer dans les assemblées chrétiennes la célébration de l'eucharistie ; 4) De plus, le repas eût toujours été un κυριακὸν δεῖπνον, ce qui contredit l'affirmation du v. 20 ; 5) Enfin l'ordre de s'attendre les uns les autres n'aurait point suffi à prévenir la communion indigne.

s'y rattachent, nous espérons le montrer tout à l'heure en commentant à notre tour le texte.

J. Bricout (1) croit également qu'il n'est question que d'un seul repas, mais il y voit l'eucharistie purement et simplement. « Sans être un repas copieux, l'eucharistie pouvait être alors un véritable repas. » Et rien ne prouve « que les chefs de la communauté ne consentaient pas à consacrer le pain et le vin avant l'arrivée de tous les frères ». Ce serait à eux que l'exhortation de l'Apôtre s'adresserait tout spécialement. Mais rien n'indique dans le texte que les chefs soient visés en premier lieu. D'ailleurs l'explication ne heurte-t-elle pas le sens naturel du v. 21a : « Chacun commence par prendre son propre repas ἐν τῷ φαγεῖν. » Ne serait-il pas étonnant de ne pas rencontrer ici comme premier reproche celui de la profanation du corps et du sang du Christ ? Par les formules : « Que vous dirai-je ? Vais-je vous louer ? Non, en cela je ne vous loue pas », l'Apôtre ne témoignerait-il pas d'une indulgence excessive, voire d'une timidité qu'on ne lui connaît pas, et qu'il dément dans cette épître même ?

Dès lors la plupart des commentateurs infèrent du passage qu'à Corinthe la cène eucharistique se rattachait à un autre repas. Pour d'aucuns, tels que Keating (2), F. X. Funk (3) et V. Ermoni (4), ce repas serait l'agape et le reproche de l'Apôtre ne concernerait ni le repas en lui-même, ni son union avec l'eucharistie, mais seulement les désordres dont il était l'occasion. Pour d'autres, tels Batiffol (5), P. Ladeuze (6) et Thomas (7), de ce repas, que de leur propre initiative les Corinthiens auraient introduit avant la cène, Paul ne condamnerait pas seulement les abus, mais le principe même. « On ne peut désirer un texte plus formel, écrit Batiffol, pour définir que les réunions chrétiennes sont exclusivement eucharistiques et l'indécence est absolue de joindre à la cène du Seigneur un repas. » Les pre-

(1) *Art. cit.*, p. 368-369.

(2) *Op. cit.*, p. 45-50. Remarquons toutefois que l'auteur termine par ces mots : « In the difficulties with which St Paul had to contend, as here described, we find what are commonly believed to be the earliest known reasons for the eventual separation of the Agape from the Eucharist. »

(3) *L'agape*, p. 7, 9.

(4) *Op. cit.*, p. 9-16.

(5) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 7^e édit., p. 289.292.

(6) *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, p. 78-81.

(7) *Art. cit.*, col. 154-150.

miers auteurs allèguent les reproches adressés et la mesure prise par l'Apôtre. S'il avait voulu s'élever contre le repas lui-même, il serait allé tout droit au but, alors qu'il ne blâme que la division et la criante inégalité qui en résulte. L'ordre intimé aux fidèles de s'attendre les uns les autres quand ils se réunissent pour manger (εἰς τὸ φαγεῖν), tant par son contenu que par son énoncé, ne pourrait s'entendre de l'eucharistie seule. « La célébration de l'eucharistie, écrit Funk (1), n'était pas l'affaire des particuliers : il était donc inutile d'exhorter les simples fidèles à s'attendre les uns les autres à cet effet. » Ces arguments ne constituent pas des difficultés sans réponse pour l'opinion soutenue par Batiffol, Ladeuze et Thomas. Aussi c'est elle que nous tenons pour la plus probable, parce qu'elle seule nous semble rendre compte de tous les éléments du passage. Essayons de le montrer par un commentaire succinct (2).

Paul reproche aux Corinthiens de ne plus manger à leurs réunions « le repas du Seigneur ». Que faut-il entendre par cette expression, qui est un ἀπαξ λεγόμενον dans le Nouveau Testament. Manifestement c'est le repas tel que le Christ l'a institué, tel qu'il a voulu qu'il fût réitéré par ses disciples : les vv. 23-25 ne laissent aucun doute à ce sujet. L'Apôtre explique tout de suite cette assertion générale en opposant à la conduite des Corinthiens la véritable célébration de la cène dominicale. Cette conduite, la voici : chacun commence par prendre son propre repas et il en résulte une inégalité qui conduit à l'ivresse des uns et à la faim des autres. C'est là mépriser l'assemblée chrétienne et faire honte aux frères indigents. Est-ce à dire cependant que saint Paul ne condamne que ce manque flagrant de fraternité, non le repas en lui-même ? Non pas, car, comme le remarque Thomas (3), « ce n'est pas renoncer à la condamnation absolue d'une innovation, encore beaucoup moins lui reconnaître une légitimité quelconque, que d'en signaler les abus et les inconvenients ». Rien ne vient d'ailleurs limiter la portée de cette question : « N'avez-vous pas vos maisons pour manger et pour boire ? » Le sens en est absolu, ici comme à la fin du passage, où ces mots réapparaissent sous la forme d'un ordre : « Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison. »

(1) *L'agape*, p. 9.

(2) Voir surtout P. LADEUZE, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans la *Revue biblique*, 1904, nouv. série, t. I, p. 78-81.

(3) *Art. cit.*, col. 149.

« Que vous dirai-je ? » poursuit l'Apôtre. « Vais-je vous louer ? Non, en cela je ne vous loue point. » Faut-il conclure de ces mots que les Corinthiens s'attendaient à être loués ? Ladeuze (1) le pense et trouve en cela un nouvel argument. Cette attitude des Corinthiens ne s'explique que s'ils ont pris l'initiative de joindre un repas à l'eucharistie dans le but de mieux imiter le Christ. A supposer qu'une table commune était servie, mais que les riches refusaient de partager leurs provisions avec les pauvres, ces égoïstes ne pouvaient escompter qu'un blâme énergique. Quoi qu'il en soit de cette attente des Corinthiens, l'Apôtre ne saurait louer leur conduite. Pour justifier son blâme et enseigner la façon de célébrer le repas du Seigneur, il rappelle l'institution de l'eucharistie. Deux fois il mentionne l'ordre de réitérer la cène. Très judicieusement Ladeuze (2) fait observer que dans le contexte les paroles « Faites ceci » sont à comprendre de façon exclusive ; sinon l'argumentation de l'Apôtre semblerait porter à faux. « Il part de ce principe qu'il faut reproduire la manière d'agir du Christ, dans les points dont il a voulu la répétition. Le Christ a pris un repas avec ses disciples avant de consacrer le pain et le vin ; s'il était entendu qu'on répétait ce repas, saint Paul, pour pouvoir reprocher aux Corinthiens de ne pas célébrer la cène conformément à l'institution du Christ, aurait dû rappeler la nature de ce repas pris par le Seigneur et montrer combien il était différent de celui que pratiquaient ses lecteurs. »

Par leur conduite les Corinthiens se disposaient fort mal à participer à la cène eucharistique et la mise en garde contre la communion indigne n'a rien d'une digression. Mais voici les mesures pratiques pour couper court aux abus. « Lors donc que vous vous réunissez pour manger (συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν,) attendez-vous les uns les autres (ἀλλήλους ἐκδέχεσθε). Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui, afin que vos assemblées n'aboutissent pas à votre condamnation ». Ces derniers mots, nous l'avons déjà dit, montrent bien que l'Apôtre attaque directement le repas lui-même et non seulement les désordres qui s'y produisaient. Mais qu'est-ce que donc cette réunion « pour manger » ? C'est la réunion eucharistique elle-même. L'expression : εἰς τὸ φαγεῖν, est elliptique, et doit s'entendre d'après le v. 20. La formule intégrale en est : τὸ κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. L'ellipse

(1) *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, p. 80.

(2) *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, p. 79-80.

se rencontre déjà au v. 20 : ἐν τῷ φαγεῖν. Enfin, quant à l'ordre de s'attendre les uns les autres, Ladeuze (1) fait observer à juste titre qu'il eût été sans efficacité si la réunion avait elle-même compris un repas commun : chacun aurait pu continuer à garder pour lui les provisions qu'il apportait. Mais si la réunion se réduisait à l'eucharistie, l'Apôtre remédiait bien à la situation en établissant que rien ne se ferait avant la réunion. Car c'est avant l'assemblée que les abus se produisaient. La mesure prise par l'Apôtre ne laissait plus de place pour une réfection corporelle. De cette interprétation nous concluons donc qu'à Corinthe l'eucharistie n'était pas célébrée dans le cadre d'une agape ; le repas que les Corinthiens prenaient avant l'eucharistie, était dû à l'initiative de ces fidèles et il fut considéré par Saint Paul comme un intolérable abus.

V. — Passons à la *Didachè*. Ainsi que le dit justement G. Bardy (2), « tout est mystère dans ce petit livre ». Sa patrie, sa date de composition sont également ignorées. Tenons-le avec la majorité des critiques contemporains pour un document qui a vu le jour en Syrie ou en Palestine vers la fin du 1^{er} siècle. Trois passages y sont à relever : IX-X, XIV-XV et XI, 9.

Les exégètes s'accordent généralement pour voir l'eucharistie dans la fraction du pain du chapitre XIV (3). Cette interprétation, appuyée sur plusieurs indices parfaitement convergents, paraît certaine. La réunion se tient le dimanche (4) ; elle a pour objet la fraction du pain et l'action de grâces, et s'ouvre

(1) *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, p. 80-81.

(2) *Littérature grecque chrétienne*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928, p. 53. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der althkirchlichen Literatur*, t. I, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1913, p. 93-96.

Pour les considérations en faveur de l'origine syrienne, voir surtout A. GREIFF, *op. cit.*, p. 11-34. Celui-ci croit même pouvoir préciser davantage : le document serait probablement composé à Antioche. Signalons ici l'édition de A. BIHLMAYER, *Die apostolischen Väter, Neubearbeitung der funkschen Ausgabe*, 1^{re} partie : *Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief*, dans la *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften*, 2^e série, fasc. 1, 1^{re} partie, Tubingue, 1924, et le commentaire de R. KNOPF, *Die apostolischen Väter. I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*, dans le *Haudbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband*, Tübingue, 1920.

(3) Cf. surtout P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, p. 340-341 ; H. HEMMER, dans H. HEMMER, G. OGER, A. LAURENT, *Les Pères Apostoliques*, t. I : *Doctrine des Apôtres. Épître de Barnabé*, dans les *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris, 1919, p. XLIII.

(4) A rapprocher de JUSTIN, I *Apol.*, LXVII.

par la confession des péchés. Ainsi que le montre la connexion des deux chapitres XIV et XV : « Choisissez-vous donc des évêques et des diacres », l'assemblée est présidée par les évêques et les diacres, dont la fonction semble être de rompre le pain. L'eucharistie apparaît comme un véritable sacrifice. Trois fois elle est qualifiée de *θυσία*. Et il ne s'agit pas d'un sacrifice de prières. Cela résulte non seulement de la nécessité de l'intervention du clergé, mais encore de l'application de la prophétie de Malachie, I, 11, et de l'ordre donné aux fidèles de se réconcilier avant l'oblation du sacrifice. Le précepte se rapporte dans l'Évangile (1) aux sacrifices proprement dits, et le passage de Malachie, surtout considéré dans son contexte, s'entend et fut entendu par l'ancienne tradition chrétienne d'un sacrifice dans le sens propre du mot. Par contre, le cas du chapitre XI paraît différent. Le verset 9 donne, il est vrai, le critère suivant pour discerner le vrai prophète du faux : « Tout prophète, qui ordonne en esprit de dresser une table, s'abstient d'en manger, à moins qu'il ne soit un faux prophète. » Mais il s'agit probablement d'un repas commun pour les pauvres sans caractère liturgique (2).

Si aucun des deux textes étudiés ne permet d'affirmer l'union de l'eucharistie et de l'agape, les chapitres IX et X n'autorisent-ils pas cette conclusion ? Plusieurs critiques l'ont pensé, tout en ne s'entendant pas sur l'interprétation des diverses parties, et partant sur l'ordre de succession des deux repas. Ainsi Zahn (3) admet que l'agape précédait la réception de l'eucharistie. Les prières du chapitre IX se rapporteraient à l'agape, tandis que le chapitre X contiendrait les formules liturgiques qui précèdent immédiatement la distribution du sacrement. Lietzmann (4), au contraire, considère les prières du chapitre X comme eucharistiques ; X, 6 serait le dialogue liturgique entre l'officiant et les fidèles et aurait précédé immédiatement la communion ; celle-ci aurait été suivie de l'agape ; X, 1-5 serait l'action de grâces finale. Le dialogue aurait été placé intentionnellement après les formules principales, réservées exclusivement à l'officiant. D'autres, tels que Ladeuze (5), Ermoni (6),

(1) MATTH., V, 23-24.

(2) Cf. *ibid.*, XI, 12.

(3) *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, 3^e partie: *Supplementum Clementinum*, Erlangen, 1884, p. 293-298.

(4) *Messe und Herrenmahl*, p. 232-238.

(5) *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, p. 341-357.

(6) *Op. cit.*, p. 17-26.

Van Crombrughe (1), Baumgartner (2), Cagin (3) rapportent les chapitres IX-X uniquement à l'agape, tandis que l'interprétation exclusivement eucharistique est défendue par Batiffol (4), Bricout (5), Völker (6), A. Greiff (7). Notons ici que les tenants de cette dernière opinion émettent souvent une hypothèse complémentaire, destinée à rendre compte de la nature particulière des prières eucharistiques. Greiff (8), qui considère la *Didachè*, I-X, comme le plus ancien rituel pascal de l'église d'Antioche, et les chapitres IX-X comme le plus ancien canon de la messe pascuale, estime que les prières du chapitre IX étaient suivies de l'*Haggadah* pascuale chrétienne, c'est-à-dire du récit de la mort et de la résurrection du Seigneur.

La multiplicité des hypothèses laisse déjà supposer que les chapitres IX et X sont un terrain mouvant sur lequel il est impossible d'asseoir des certitudes. L'examen des considérations alléguées en faveur des diverses opinions le prouve entièrement ; aucune d'elles n'emporte la conviction et plusieurs sont même employées dans des sens diamétralement opposés. Passons donc en revue les raisons invoquées en les ramenant à quelques chefs principaux.

Et d'abord la place occupée par les chapitres. Contre l'interprétation eucharistique on fait valoir qu'ils sont séparés du chapitre XIV, qui certainement s'occupe de l'eucharistie, par une digression sur les prophètes, les apôtres et les docteurs, digression sans aucune connexion, ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit (9). Toutefois, en faveur du sens eucharistique, on allègue la connexion des chapitres IX-X avec la section qui traite du baptême, ou la succession générale des divers morceaux qui composent les dix premiers chapitres de la *Didachè*. Lietzmann expose la structure de la première partie de la façon

(1) *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 213-214. L'auteur reconnaît une solide probabilité à cette opinion ; il tient l'interprétation exclusivement eucharistique pour possible : p. 214-215.

(2) *Op. cit.*, p. 278-331.

(3) *Op. cit.*, p. 254-288.

(4) *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 294-295.

(5) *L'existence et la signification de l'agape*, p. 371-373.

(6) *Mysterium und Agape*, p. 105-107.

(7) *Op. cit.*, p. 111-117.

(8) *Op. cit.*, p. 115-117, 157-163.

(9) Cet argument est bien exposé par P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, p. 347-348.

suivante : à l'instruction des catéchumènes se rattachent les dispositions du chapitre VII sur le baptême ; ce rite fournit l'occasion de traiter, au ch. VIII, du jeûne, qui ne peut pas avoir lieu en même temps que « celui des hypocrites ». Cette dernière remarque amènerait les instructions sur la prière, en particulier celles sur le Pater, qui terminent l'appendice du chapitre traitant du baptême. Ce qui suit : *περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας*, ne peut se rapporter qu'à l'eucharistie, qui, dans les ordonnances ecclésiastiques et dans les divers rites, rejoignait le baptême. Pour Greiff (1), la connexion de ces parties serait plus étroite encore. A preuve XI, 1 : « Si quelqu'un vient à vous et vous enseigne tout ce qui vient d'être dit (*ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν,*) recevez-le », les chapitres I-X formeraient un tout et les diverses parties correspondraient aux diverses phases de l'initiation chrétienne telle qu'elle était pratiquée à l'époque de la rédaction de la *Didachè* : un ou deux jours de jeûne, sermon avant le baptême, collation du baptême, récitation du Pater, puis célébration de l'eucharistie.

On n'a pas manqué de relever ensuite certaines indications qui accompagnent les prières. En premier lieu, il faut signaler les mots : *μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι*, qui, de vrai, s'entendent le plus naturellement d'un véritable repas. Mais est-il impossible qu'ils soient employés par exemple du rassasiement spirituel de l'âme par l'eucharistie, par la nourriture et le breuvage spirituels ? Quant à la défense faite aux non-baptisés de manger ou de boire de l'eucharistie (*ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας*), défense s'autorisant de celle faite par le Seigneur, de donner aux chiens les choses sacrées, sans doute elle se comprendrait bien de l'eucharistie, mais les ordonnances ecclésiastiques, telles que la *Tradition apostolique*, les *Canons d'Hippolyte*, n'interdisent-ils pas de donner « l'eulogie » aux catéchumènes ? Sans doute, dans la *Didachè*, il est question non d'eulogie, mais d'eucharistie. Toutefois dans un document aussi ancien ce dernier terme ne pourrait-il pas désigner une nourriture et une boisson sur lesquelles une action de grâces a été récitée, sans que celle-ci soit nécessairement eucharistique au sens restreint du mot ? La nécessité d'une confession préalable des pé-

(1) *Op. cit.*, p. 118-139. Nous ne pouvons pas reproduire ici les considérations développées par Greiff. Notons toutefois que la place du *Pater* entre le baptême et l'eucharistie lui semble très importante, puisqu'elle est celle occupée par cette prière dans la liturgie baptismale des églises syriennes occidentales.

chés, nettement affirmée XIV, 1, n'est pas mentionnée ici. Toutefois l'auteur a-t-il voulu indiquer toutes les conditions requises pour la réception de l'eucharistie ? Et si l'hypothèse de Greiff est exacte, n'est-il pas tout naturel que la confession ne soit pas exigée de ceux qui viennent d'être baptisés ?

L'examen des prières elles-mêmes nous renseignerait-il davantage sur leur nature ? L'analogie avec les prières de table juives a été reconnue par tous les auteurs. Mais qu'en résulte-t-il ? Leur utilisation postérieure comme prières de table par l'auteur du *De virginitate*, les modifications y apportées par l'auteur du livre VII des *Constitutions apostoliques* aux chapitres XXV-XXVI, qui donne à ces prières un sens eucharistique (1), prouvent-elles que, dans la *Didachè*, les prières ne sont pas eucharistiques ? Ne s'expliquent-elles pas plutôt par leur indétermination et leur ambiguïté ? Toutefois, dans le texte de ces prières, les expressions eucharistiques sont rares et ne sont guère concluantes : *κλάσμα* est aussi équivoque que *κλάσις τοῦ ἄρτου*. « La sainte vigne de David, révélée par Jésus » a exercé la sagacité des exégètes, qui ont proposé les interprétations les plus divergentes : elle désigne probablement l'Église, et elle pourrait contenir en outre une allusion à la mort du Christ (2). La « nourriture et la boisson spirituelles » données aux fidèles, opposées à la nourriture et à la boisson matérielles accordées à tous les hommes, ne sont pas nécessairement le pain et le vin eucharistiques. Enfin les formules de X, 6, encore qu'elles soient susceptibles d'être expliquées en fonction de l'eucharistie, doivent probablement s'entendre conformément à X, 5, au sens eschatologique (3).

Ce qui paraît résulter d'une lecture non prévenue des deux chapitres, c'est qu'il n'y est question que d'un seul repas, ce qui, notons-le tout de suite, exclut l'interprétation eucharistique de X, 5. Ce repas quel est-il ? Nous n'osons répondre que par un *non liquet*. Mais nous n'avons pas besoin de le savoir pour conclure que les chapitres IX et X ne prouvent pas l'union de l'eucharistie et de l'agape. Cette union, le chapitre XIV et le ver-

(1) Cf. P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, p. 350 et 346.

(2) A. GREIFF (*op. cit.*, p. 55-59) donne un aperçu de ces interprétations, puis, aux p. 59-72, il essaie lui-même de déterminer la vigne de David : elle désignerait l'Église, mais contiendrait ici également une allusion à la mort du Christ.

(3) P. LADEUZE, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, p. 351-354.

set 9 du chapitre XI permettent encore moins de l'affirmer.

Nous pouvons terminer ici notre enquête (1) et en grouper les maigres résultats concernant les agapes, dont l'existence dès la fin du II^e siècle est incontestable. Les documents du premier siècle ne nous fournissent aucun renseignement. Ces repas existaient-ils ? C'est plus que douteux. Il est encore moins démontré qu'ils constituaient le cadre dans lequel l'eucharistie était célébrée. S'il n'est pas invraisemblable que le petit groupe des apôtres ait réitéré aux premiers jours de l'Église la cène du Seigneur au cours d'un repas, il ne semble pas que cette pratique ait subsisté longtemps. Cette conclusion, il faut l'inférer, semble-t-il, de l'attitude de saint Paul. Les Corinthiens ayant joint un repas à la cène du Seigneur, l'Apôtre n'hésita pas à le condamner comme un véritable abus (2).

(1) Les principaux textes antérieurs à celui de Tertullien habituellement examinés par les historiens de l'agape sont : CLÉMENT DE ROME, I *Cor.*, XLIV, 4 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.*, VIII, 2 ; *Trall.*, II, 3 ; et surtout PLINE, *Epist.* XCVI (à Trajan) (édit. R. C. KUKULA, *C. Plinii Caecilii secundi epistularum libri novem, epistularum ad Trajanum liber panegyricus*, 2^e édit., exempl. anast., Leipzig, 1923, p. 317). Ce dernier texte a été l'objet de bien des discussions : cf. M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 259-265 ; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Première série*, 7^e édit., p. 298-300 ; E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 247-270. Il nous suffit d'observer que d'aucun de ces passages on ne peut conclure à l'union de l'eucharistie et de l'agape. Ajoutons que saint JUSTIN qui donne une description assez détaillée de la réunion eucharistique, I *Apol.*, LXV-LXVII, parle de distributions qui se faisaient à cette occasion, mais non d'un repas commun.

(2) Sous l'influence de quels facteurs l'agape a pris son origine, c'est là une question qui dépasserait le cadre de notre étude. Les principales hypothèses sont brièvement exposées chez K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 184-203.

CHAPITRE III

Le rite eucharistique

I. — Les renseignements concernant le rite nous sont fournis, sinon exclusivement, au moins principalement par les récits synoptiques et paulinien de la dernière cène, qui nous rapportent l'institution de l'eucharistie par Jésus. Cette institution, le quatrième évangile l'a passée sous silence, tout en s'étendant longuement sur la réunion suprême de Jésus avec ses disciples (1). Le chapitre VI raconte la promesse de l'eucharistie (2) en s'attachant uniquement au sens profond et non à l'aspect rituel du sacrement. De même il n'y aura que quelques détails à glaner dans les autres passages eucharistiques du Nouveau Testament. La raison en est, tantôt, comme dans les Actes des Apôtres (3), leur extrême concision, tantôt le but qu'ils poursuivent et qui les dispensait de donner une description du rite.

Le témoignage des narrations synoptiques et paulinienne est intéressant à un double point de vue : d'abord parce qu'il a pour objet la célébration et l'institution du rite par Jésus, ensuite parce qu'il fait connaître comment le rite s'accomplissait à l'époque et dans les milieux où ces récits ont vu le jour, car il n'est pas douteux que les paroles et gestes de Jésus aient eu une valeur normative aux yeux de ceux qui les ont rapportés. Rien de plus suggestif à cet égard que l'exemple de saint Paul, dont le récit n'a d'autre but que la suppression des abus qui s'étaient glissés à Corinthe dans la célébration de la cène. Les critiques sont si convaincus de l'existence de ce rapport entre les textes et le culte que souvent, comme on l'a vu, ils tiennent les narrations pour de simples légendes étiologiques d'ordre cultuel. L'attitude des critiques comme les exigences de la mé-

(1) IOH., XIII-XVII.

(2) IOH., VI, 22 et suiv.

(3) Act., II, 42, 46.

thode historique permettent de recevoir ces textes comme des sources pour l'étude de la liturgie des milieux d'où ils émanent. D'autre part, en ce qui regarde la dernière cène, nous n'accepterons leur témoignage comme historique qu'après avoir vérifié leurs titres de créance. Recueillons donc les renseignements fournis par les sources en notant avec soin les divergences de quelque importance qu'elles présentent (1).

La célébration eut lieu le soir. Cette circonstance résulte déjà du caractère pascal du repas, nettement affirmé par les synoptiques (2), mais elle est en outre explicitement notée par Marc et Matthieu (3). Saint Paul (4) nous dit que ce fut « la nuit dans laquelle le Seigneur Jésus fut livré ». Qu'au temps de l'Apôtre l'eucharistie fût également célébrée le soir, c'est ce que semble insinuer encore l'expression *κυριακὸν δεῖπνον* ; le *δεῖπνον*, en effet, était le repas principal, qui se prenait vers la fin de la journée (5). Autour de Jésus étaient les douze apôtres (6).

La célébration de l'eucharistie eut lieu au cours du repas. « Pendant qu'ils mangeaient », disent Marc et Matthieu (7), reprenant ainsi une expression déjà employée pour introduire la section précédente, qui raconte l'annonce de la trahison (8). La place même de ce dernier épisode dans les deux premiers évangiles semble montrer que déjà la cène avait duré quelque

(1) Pour l'étude du rite, on consultera surtout, en dehors des commentaires des évangiles et des études relatives à l'eucharistie, les traités mishnéiques *Berakot* et *Pesachim*, et les introductions et commentaires de ces traités par O. HOLTZMANN, *Berakot*, Giessen, 1912 et G. BEER, *Pesachim*. On consulera également G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 98-166 ; *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua*, Leipzig, 1929, p. 8-12 ; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, Munich 1928, p. 41-76 ; t. IV, vol. II, Munich, 1928 p. 611-639 ; F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht*, dans les *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, fasc. 23, Munster-en-W., 1928. Le dernier auteur essaie de déterminer, par la comparaison des liturgies orientales et occidentales, les lois de l'élaboration des formules liturgiques.

(2) MARC., XIV, 12 et suiv. ; MATTH., XXVI, 17 et suiv. ; LUC., XXII, 7 et suiv.

(3) MARC., XVI, 17 ; MATTH., XXVI, 20.

(4) I Cor., XI, 23.

(5) Cf. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Giessen, 1928, col. 270.

(6) MARC., XIV, 17 ; MATTH., XXVI, 20 ; LUC., XXII, 14. Saint Paul a omis cette circonstance qu'il n'avait aucun intérêt à signaler.

(7) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXII, 26.

(8) MARC., XIV, 18 ; MATTH., XXII, 21.

temps. La même conclusion se dégage de la narration de Luc, où cette scène est rapportée après la célébration de l'eucharistie. Celle-ci n'est précédée que de quelques paroles de Jésus et de la distribution d'une coupe (1). « Et il leur dit : J'ai grandement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. Et ayant pris une coupe, après avoir rendu grâces, il dit : Prenez ceci et partagez entre vous. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au moment où le règne de Dieu sera venu. » D'après la Mishnah (2), au moins quatre coupes étaient obligatoires lors du repas pascal. C'est probablement la première qui est ici visée par Luc (3), celle sur laquelle on prononçait la bénédiction du vin et du jour (4). Quoi qu'il en soit, ce calice n'appartient pas au rite eucharistique (5). Celui-ci commence lorsque « Jésus prit du pain » (6). Ce geste relevé par tous les récits, précédait la bénédiction (7).

Au repas pascal on se servait exclusivement de pains azymes מצות (8). Tous les écrits (9) ont pourtant le terme ἄρτος et non ἄζυμος, qui serait la traduction de מצה. Ἄρτος rend לחם, qui peut désigner aussi bien le pain azyme que le pain fermenté (10). La pratique liturgique des premières Églises chrétiennes, qui probablement se servaient indistinctement de ces deux sortes de pain, a pu recommander l'usage de ce terme plus général (11). Sur le pain qu'il tenait en mains, Jésus prononça une bénédiction ou une action de grâces. Tandis que Paul

(1) Luc., XXII, 15-18.

(2) Pes., X, 1b. Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 188-189; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 136; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 56-61.

(3) Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 141; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 75.

(4) Pes., X, 2, éd. G. BEER, *Pesachim*, p. 190-191; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 61-63.

(5) H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 75.

(6) MARC., XIV, 22; MATTH., XXVI, 26; LUC., XXII, 19; I Cor., XI, 23.

(7) Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 125. Ce geste, qui n'est pas à confondre avec une imposition des mains, signifiait que c'était ce pain sur lequel Jésus allait prononcer sa bénédiction.

(8) Pes., X, 4b. Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 192-193. A lire également Pes., I-III, dans G. BEER, *op. cit.*, p. 110-131.

(9) MARC., XIV, 22; MATTH., XXVI, 26; LUC., XXII, 19; I Cor., XI, 23.

(10) Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 96.

(11) Le terme ἄρτος est également employé I Cor., X, 16, 17.

et Luc emploient le terme εὐχαριστήσας, Marc et Matthieu écrivent ici εὐλογήσας, réservant le mot εὐχαριστήσας pour désigner la prière prononcée sur la coupe (1). La terminologie des deux premiers évangiles pourrait être intentionnelle, εὐχαριστήσας s'entendant plus naturellement d'un acte accompli à la fin du repas (2). Quelle fut la bénédiction prononcée par Jésus sur le pain ? Était-ce celle récitée par les juifs, la même au repas pascal et aux repas ordinaires : « Béni celui qui fait produire le pain à la terre » (3), ou le Maître y a-t-il substitué une autre formule ? Les textes ne nous l'apprennent pas. La formule récitée, Jésus « rompit le pain » (4), puis « donna », c'est-à-dire fit passer le pain aux convives (5). Sur la fraction du pain nous aurons à revenir bientôt. Notons toutefois que les actes ici relevés de prendre du pain, de prononcer une bénédiction, de rompre le pain et de le distribuer, sont signalés également dans les narrations de la multiplication des pains (6).

La distribution s'accompagna, d'après Marc, de l'ordre : « Prenez ». Matthieu dit même « Prenez et mangez » (7). Discuter la question de savoir si ces mots ont été réellement prononcés par Jésus, serait assez oiseux ; toujours est-il qu'ils répondent bien à la situation et que leur omission serait au moins aussi aisée à expliquer que leur addition. Il est plus important de constater que toutes les narrations ont les paroles : « Ceci est mon corps » (8). Dalman (9) donne comme équivalent araméen : רִן הוּ גּוֹפִי. Paul et Luc donnent une formule plus longue, le premier : τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ; le second : τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Ces formules et les compléments qui expliquent la portée de l'acte, sont-ils

(1) MARC., XIV, 22, 23 ; MATTH., XXVI, 26, 27 ; LUC., XXII, 19 ; I Cor., XI, 24.

(2) Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 122-123.

(3) *Ber.*, VI, 1 ; cf. O. HOLTZMANN, *Berakot*, p. 72-73.

(4) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXVI, 26 ; LUC., XXII, 19 ; I Cor., XI, 24. Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 125-126.

(5) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXVI, 26 ; LUC., XXII, 19. Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 125-129.

(6) MARC., VI, 41 ; MATTH., XIV, 18 ; LUC., IX, 16 ; MARC., VIII, 6 ; MATTH., XVI, 15 ; IOH., VI, 11. Dans ce dernier passage la fraction du pain n'est pas mentionnée.

(7) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXVI, 26.

(8) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXVI, 26 et LUC., XXII, 19 lisent : τοῦτό ἐστὶν τὸ σῶμά μου. I Cor., XI, 24 porte : τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα.

(9) *Jesus-Jeschua*, p. 129-131.

des paroles authentiques de Jésus ? Question fondamentale qui suppose l'étude préalable de la doctrine eucharistique. Paul et Luc ajoutent ici un ordre de réitération : « Faites ceci en mémoire de moi » (1).

Des rites analogues ont été accomplis sur la coupe. Tandis que les récits de Marc et de Matthieu donnent l'impression que la bénédiction du calice a suivi aussitôt celle du pain, Paul et Luc ont noté que ce fut seulement après le repas : μετὰ τὸ δεῖπνῃσαι. Par contre, Paul et Luc font preuve d'une concision presque excessive, lorsqu'ils se contentent d'écrire : « et de même... le calice en disant... » (2). Que Jésus prit la coupe et qu'après avoir prononcé une action de grâces, il la présenta à ses apôtres, tout cela est contenu dans ces deux mots : « de même la coupe » ; il n'y a que le terme ἔκλασεν, qui n'y soit pas compris. Marc et Matthieu, par contre, ont mentionné explicitement chacune des actions (3). La coupe était probablement la troisième du repas pascal (4). On la prenait après avoir achevé de manger, et on disait sur elle les grâces (5) ; pour cette raison on l'appelait généralement « la coupe de bénédiction ». Or non seulement saint Paul appelle le calice eucharistique τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας (6), mais Jésus y rattacha une action de grâces (7) et fit circuler cette coupe avant le chant du Hallel, par conséquent avant la distribution du quatrième et dernier calice (8). Le contenu et l'importance du calice eucharistique seront bientôt examinés. Quant à l'action de grâces, il se pourrait, ici encore, que Jésus se soit servi des formules usuelles (9). Comme d'habitude chaque convive ne buvait qu'à sa propre coupe, Marc et Matthieu ont tenu à noter que les apôtres

(1) LUC., XXII, 19 ; I Cor., XI, 24.

(2) I Cor., XI, 25 ; LUC., XXII, 20.

(3) MARC., XIV, 23 ; MATTH., XXVI, 27.

(4) Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 75 ; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 141.

(5) *Pes.*, X, 7a. Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 198-199 ; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 72-73.

(6) I Cor., X, 16.

(7) Cela est affirmé explicitement par MARC., XIV, 23 et MATTH., XXVI, 27, et implicitement par LUC., XXII, 20 et I Cor., XI, 25.

(8) *Pes.*, X, 7. Cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 198-199 ; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, t. I, vol. I, p. 72-73.

(9) Sur cette action de grâces, cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, vol. I, p. 72-73 ; vol. II, p. 627-634 ; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 138.

burent à la coupe que Jésus leur passa (1). Mais tandis que chez Marc cette notice n'est qu'un simple trait narratif, elle revêt chez Matthieu la forme d'un ordre donné par Jésus : « Buvez-en tous » (2). L'ordre a-t-il été réellement exprimé, ou Matthieu a-t-il interprété l'intention de Jésus? Toujours est-il que le récit de Matthieu présente ainsi un parallélisme plus parfait (3) et un développement plus logique : l'ordre de boire correspond à l'invitation de prendre et de manger le pain ; et la narration n'anticipe pas sur le discours.

La partie essentielle de celui-ci présente des divergences qui ne sont pas négligeables (4). Marc écrit : τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. La formule de Matthieu est fort semblable : τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Le dernier complément mérite seul d'être relevé (5). Chez saint Paul, la formule est plus brève, la construction est autre, l'alliance est qualifiée de nouvelle : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Luc qui s'exprime presque de même a un complément analogue à celui de Marc et de Matthieu : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Entre le dernier membre de la phrase et celui de la formule sur le pain : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, la symétrie est parfaite (6). Marc et Matthieu rapportent ici une déclaration eschatologique analogue à celle rattachée chez Luc à la première coupe : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne avant que je ne boive de nouveau dans le royaume de Dieu. » (7) La véritable place de ces paroles pourrait être celle indiquée par Luc. Toutefois il ne faudrait nullement en inférer qu'au cours du repas Jésus n'a plus bu de vin : rien n'oblige à prendre ces mots au pied de la lettre.

(1) Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 140-141. D'après cet auteur, il résulte de certains indices que pour « la coupe de bénédiction » on dérogeait à l'habitude de ne boire qu'à sa propre coupe.

(2) MARC., XIV, 23 ; MATTH., XXVI, 27.

(3) Cf. F. HAMM, *op. cit.* p. 78.

(4) MARC., XIV, 24 ; MATTH., XXVI, 28 ; LUC., XXII, 20 ; I Cor., XI, 25.

(5) L'introduction de γάρ est bien naturelle après l'invitation à boire. Les autres divergences se réduisent à la transposition de quelques mots et au changement de ὑπὲρ en περὶ.

(6) Cf. F. HAMM, *op. cit.* p. 81.

(7) MARC., XIV, 25 ; MATTH., XXVI, 29 ; LUC., XXII, 18. Les divergences sont assez intéressantes. L'analogie est plus grande entre Marc et Matthieu qu'entre ceux-ci et Luc.

Mentionnant la seule coupe eucharistique et voulant néanmoins conserver le souvenir de ces paroles, Marc et Matthieu ont pu les rattacher à la distribution du calice unique. L'apôtre saint Paul n'avait pas à rappeler cette déclaration de Jésus ; par contre, il rapporte un nouvel ordre de réitération.

Le rite eucharistique ainsi décrit comprend deux parties. Il n'y a pas lieu de contester l'ordre indiqué par les récits, qui placent tous la distribution du pain avant celle de la coupe. Il serait vain d'en appeler au récit de Luc (1), puisque la première coupe n'y est pas eucharistique, et d'alléguer I Cor., X, 16, où l'Apôtre n'avait pas à décrire le rite et auquel s'oppose le témoignage formel de I Cor., XI, 23 et suiv. Enfin, combien il serait imprudent de faire état de l'ordre des prières prescrites par la *Didachè*, IX-X, l'examen de ces prières à l'article précédent l'a montré suffisamment. Tout au plus y aurait-il lieu d'admettre l'existence d'une coutume particulière.

Deux conjectures assez singulières, proposées par O. Holtzmann (2) et Eisler (3), ne nous retiendront pas longtemps. Le premier estime que Jésus, avant de distribuer la coupe, a fait une libation avec une partie du contenu de celle-ci. A cet effet, il observe que, chez Luc (4), les mots : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, se rapportent non pas au datif αἵματι mais au nominatif ποτήριον, ensuite que ἐκχεῖν, ἐκχύνειν, signifient verser à terre. En outre, les récits de Marc et de Matthieu (5) supposeraient un tel rite. L'effusion du sang de l'alliance qu'ils rapportent, ne pouvait être représentée par l'acte de boire le vin, mais devait être symbolisée par une libation. Enfin, par les paroles sur le sang de l'alliance (6), Jésus fait manifestement allusion aux mots prononcés par Moïse lors de la conclusion de l'Ancienne Loi (7). Or, en cette occasion, les paroles du législateur juif furent accompagnées de l'aspersion des Israélites. L'analogie

(1) LUC., XXII, 15-20.

(2) *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1904, t. V, p. 93, 99-103 ; *Noch ein Wort zur Ausgiessung des Kelches beim Abendmahl*, *ibid.*, p. 264.

(3) *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, t. XXV, p. 28-31.

(4) LUC., XXII, 20.

(5) MARC., XIV, 24 ; MATTH., XXVI, 28.

(6) MARC., XIV, 24 ; MATTH., XXVI, 28 ; LUC., XXII, 20 ; I Cor., XI, 25.

(7) *Exod.*, XXIV, 8.

serait par conséquent parfaite entre l'ancienne et la nouvelle alliance, si Jésus a fait une libation.

Cette hypothèse n'est pas recevable. Il serait bien étrange qu'un geste, aussi important et aussi expressif, ne soit mentionné par aucun des récits : Marc et Matthieu ne parlent que de l'effusion du sang. Au reste, le vin contenu dans la coupe ne symbolisait-il pas suffisamment le sang versé, d'autant plus que la distribution de la coupe s'accompagnait d'un commentaire ? En outre, la narration de Luc est loin de fournir un argument péremptoire. Du point de vue grammatical ἐκχυννόμενον se rapporte incontestablement à ποτήριον, mais en va-t-il de même pour le sens ? Nous ne le croyons pas. Certes, sous la plume de Luc, dont le style atteint souvent une certaine élégance, une construction aussi irrégulière surprend quelque peu. Elle s'explique pourtant, car il est naturel de rencontrer chez Luc la tournure paulinienne de la formule sur la coupe. D'autre part on comprend qu'il ait retenu l'addition de Marc. Enfin, Luc a pu d'autant plus facilement laisser ἐκχυννόμενον au nominatif que τοῦτο τὸ ποτήριον, dans le premier membre de la formule, doit déjà marquer le contenu : car c'est bien le contenu, et non la coupe elle-même, qui peut être appelé l'alliance nouvelle.

D'après R. Eisler, il se pourrait que l'allusion à *Exod.*, XXIV, 8, ait été accompagnée d'une aspersion ou du moins d'une onction des disciples avec le vin, qui venait d'être comparé au sang de l'alliance mosaïque. L'on croyait en effet que le vin du *Qiddoush* guérissait les yeux (1) et, dans les synagogues babyloniennes du IX^e siècle, sous Natronai Gaon, la coupe du *Qiddoush* circulait parmi les convives pour que chacun y trempât le doigt et s'humectât les yeux (2). Quoique la pratique n'ait pas d'attestation plus ancienne et que bientôt, sous Gaon Hai, elle ait été supprimée définitivement, il se pourrait que le rite, qui dans les synagogues prêtait le flanc à des abus, soit un élément ancien de la célébration du *Qiddoush* dans le cercle familial. Cette onction peut avoir rappelé à Jésus l'aspersion du peuple israélite avec le sang des sacrifices et suggéré ainsi la promesse de la nouvelle alliance. Ce qui plaide cepen-

(1) L'auteur renvoie à *Ber.*, 43 a. Nous n'avons pu retrouver ce passage dans le Talmud de Babylone.

(2) *Seder de R. Amram Gaon*, Varsovie, 1865, p. 26.

dant contre l'hypothèse, c'est que l'aspersion faite par Moïse, rappelée explicitement par l'épître aux Hébreux, n'est pas mentionnée dans les deux Targums et partant semble avoir fait difficulté au judaïsme tardif. Eisler rappelle également que l'expression דם ברית , $\alpha\lambda\mu\alpha\tau\eta\varsigma \text{ διαθήκης}$, est une dénomination usuelle de la circoncision, le rite d'agrégation à l'ancienne économie du salut (1). « Mon sang de l'alliance » signifierait donc : « la circoncision que j'ai institué en vue de l'adoption dans la nouvelle alliance ». D'après *Exod.*, IV, 25, le simple contact avec le « sang de l'alliance » d'un autre supplée à l'absence de la circoncision propre, et d'autre part l'Ancien Testament (2) mentionne, au sens figuré et moral, la circoncision des lèvres, des oreilles et du cœur. Humecter les lèvres, peut-être également les yeux, avec « le sang de l'alliance » de Jésus, c'est-à-dire avec le vin de la cène, du *Qiddoush*, c'était donc circoncire les lèvres et les yeux en vue de la nouvelle alliance de salut. De même que Jésus-Josué, le Ἰησοῦς des LXX, pour célébrer l'entrée dans la terre promise, avait autrefois circoncis les Israélites au Gilgal, à la fête de la Pâque, ainsi le Josué *redivivus* répandait à terre son propre sang pour que le nouvel Israël fût digne d'entrer au royaume de Dieu. De fait, la bénédiction de la terre : ברכה רחוקה , prière attribuée par la tradition à Josué et récitée à la cène pascale, contient une action de grâces pour « l'alliance que Dieu a scellée dans la chair ». C'est cette alliance que le nouveau Josué veut remplacer par la nouvelle alliance de l'évangile. Le caractère par trop conjectural de ces constructions n'échappera à personne. La remarque faite contre O. Holtzmann vaut également ici. S'expliquerait-on le silence de la tradition sur un rite aussi plein de sens ?

II. — Bien plus importante que la discussion des conjectures de O. Holtzmann et de Eisler, est l'étude de la nature des éléments eucharistiques dans l'Église ancienne. Que l'on se soit toujours servi de pain dans la célébration de l'eucharistie, personne ne le conteste. Nous avons dit précédemment qu'à l'origine on a probablement employé indistinctement le pain azyme ou le pain fermenté. La nature du second élément est-elle aussi bien déterminée ? Sa présence a-t-elle toujours été considérée comme

(1) L'auteur renvoie à *Shab.*, 135 a ; *j Jeb.*, VIII, 9 a ; *Ker.*, 9 a.

(2) L'auteur renvoie à *Exod.*, VI, 12, 30 et à *JEREM.*, VI, 10 ; IX, 25.

indispensable ? La réponse à cette question n'importe pas seulement pour la description du rite, mais encore, comme le montrera la suite de cette étude, pour sa signification, son symbolisme, son caractère sacramentel et sacrificiel.

Notons d'abord que toutes les narrations de la dernière cène, y comprise celle de Luc (1), mentionnent la coupe eucharistique et y rattachent un commentaire important. La dualité du rite apparaît également dans d'autres passages du Nouveau Testament (2). Que le contenu de la coupe soit du vin, cela ressort déjà du caractère pascal de la dernière cène (3) ; mais il y a aussi des indices plus directs. Pendant qu'il distribue la coupe, Jésus déclare qu'avant l'avènement du règne de Dieu, il « ne boira plus du fruit de la vigne » (4). Certains fidèles, à Corinthe, s'enivraient au cours du repas qui précédait la célébration de l'eucharistie (5). Cela donne à croire que celle-ci comportait également l'usage de vin.

A ces attestations certains auteurs critiques opposent souvent une série de faits et de considérations d'où il résulterait qu'aux premiers temps de l'Église le second élément eucharistique n'était pas nécessairement du vin ou pouvait même faire complètement défaut. A le prouver et à en déduire des conclusions quant à la conception primitive de la cène chrétienne, Harnack a consacré son étude déjà signalée : *Brod und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin*. En fait, déclare Harnack, la pratique de célébrer la cène en ne se servant que de pain et d'eau, fut très répandue dans l'antiquité chrétienne : elle dut encore être combattue au cinquième siècle et subsista même plus longtemps dans certains milieux ascétiques et monastiques. Elle est attestée chez les ébionites, les judéo-chrétiens gnostiques, Tatien, les encratites, les marcionites et les apostoliques. Elle

(1) Nous n'avons plus à revenir sur le problème que pose cette narration. Les copistes qui ont supprimé le second calice, auront tenu le premier pour eucharistique.

(2) I Cor., X, 3-4, 16, 21 ; XI, 26-29 ; IOH., VI, 53-56.

(3) Cf. G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, p. 134-136. *Pes.*, X, 1 b, prescrit, même aux pauvres, l'emploi d'au moins quatre coupes de vin : cf. G. BEER, *Pesachim*, p. 189, 190. Le vin était coupé d'eau. Cf. G. DALMAN, *op. cit.*, p. 134.

(4) MARC., XIV, 25 ; MATTH., XXVI, 29 ; LUC., XXII, 18. La question de savoir à laquelle des coupes se rattachaient primitivement ces paroles est sans importance pour le point qui nous occupe, car il n'y a pas lieu de penser que les coupes, si elles étaient plusieurs, n'avaient pas le même contenu.

(5) I Cor., XI, 21.

se rencontre également dans plusieurs Actes apocryphes des apôtres, et semble avoir été observée par les manichéens. Bien plus, Philastre signale une secte d'«aquariens», et celle-ci est également mentionnée par saint Augustin et le Praedestinatus. Cette diffusion, non seulement chez les gnostiques, mais encore dans des communautés aussi différentes que celles des ébionistes et des encratites, montrerait que l'usage est très ancien et ne peut avoir été complètement étranger à la grande Église. De ce dernier point la preuve péremptoire serait fournie par le *Martyrium Pionii* et par la lettre LXIII de saint Cyprien à Caecilius (1). D'après ce dernier document, il y avait dans le nord de l'Afrique plusieurs évêques qui, dans la célébration de la cène, n'employaient que du pain et de l'eau. Pour justifier leur pratique, ils en appelaient à des arguments scripturaires, à des considérations d'opportunisme et à la tradition. Même l'étude des passages eucharistiques chez Justin Martyr fournirait un témoignage de l'existence de l'usage aquarien (2). La grande diffusion de la pratique défendrait de chercher son origine uniquement dans les tendances ascétiques de l'époque. Il y aurait des raisons plus profondes, et pour les découvrir il faudrait considérer l'ensemble des données relatives aux éléments eucharistiques (3). Toutefois, ces raisons se ramènent en dernière

(1) A. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 120-125.

(2) *Brod und Wasser*, p. 125-131. Harnack examine d'abord les passages autres que I *Apol.*, LXV-LXVII : a) *Dial.*, XLI mentionne le pain, ailleurs le pain et la coupe ; b) *Dial.*, CXVII : τροφή ξηρά τε καὶ ὕγρὰ ; c) *Dial.*, LXX : ISAI., XXXIII, 16, où il n'est question que de pain et d'eau, appliqué, sans explication aucune, à l'eucharistie ; d) *Dial.*, LII-LIV, LXIII, LXIX, LXXVI ; I *Apol.*, XXXII, LIV : dans tous ces passages la bénédiction de Juda (*Gen.*, XLIX, 8-12) est expliquée sans application à l'eucharistie, alors que plus tard cette application sera universellement reçue chez les Pères. Dans I *Apol.*, LIV et *Dial.*, LXIX la lacune a paru si choquante que la mention du vin y a été introduite, par le changement de ὄνον en οἶνον. Dans *Dial.*, LXIX, ὄνον se trouve toutefois dans la marge. Ces observations faites, Harnack entreprend l'examen des chapitres LXV-LXVII de la I *Apol.* En cinq endroits différents Justin y mentionne les éléments eucharistiques ; deux fois (LXVI) sans déterminer la nature du second élément. Les trois autres fois (LXV et LXVII) le vin est mentionné, mais les mentions sont autant d'interpolations ; en effet : a) ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος est une expression irrégulière : κράμα désigne déjà à lui seul un mélange de vin et d'eau ; de plus le codex Ottobonianus omet : καὶ κράματος ; b) l'apologiste affirme que les démons ont singé l'eucharistie chrétienne dans le repas sacré des mystères de Mithra, où l'on ne se servait que du pain et d'une coupe d'eau.

(3) Ce qu'il faut considérer, c'est « das ganze Material bis zu den altkatholischen Vätern ». Cf. *Brod und Wasser*, p. 133. HARNACK (*op. cit.*, p. 133-136) groupe ces matériaux en quatre classes : 1) les passages qui mentionnent

analyse à la conception primitive que l'on se forme de la cène instituée par Jésus (1). Celui-ci, déclare Harnack, n'a pas rattaché la bénédiction à des éléments déterminés, mais à l'action même de manger et de boire, c'est-à-dire au repas. Certes, c'est un repas très simple que celui qui ne comporte que du pain et du vin, mais c'est un repas plus simple encore que celui qui ne se compose que de pain et d'eau. Le pain est l'élément qui se retrouve toujours ; le contenu de la coupe peut varier. Paul, le quatrième évangile, saint Ignace, la *Didachè* et saint Justin attestent que ces usages étaient répandus universellement et dès le début. Sous l'influence de la lutte de l'Église contre le gnosticisme et contre l'ascétisme inspiré de conceptions dualistes, sous l'action de la croyance à l'inspiration littérale des écrits apostoliques, un revirement s'opéra vers 150. L'Église imposa l'usage du vin dans la célébration de l'eucharistie. L'ancienne pratique n'en subsista pas moins assez longtemps encore dans certaines sectes et même dans certaines parties de l'Église.

Le travail de Harnack rencontra chez plusieurs critiques une opposition assez vive (2). Non seulement sa conception de la dernière cène et de l'eucharistie dans l'Église primitive leur parut manquée, mais ils lui reprochèrent d'avoir trop corsé certaines données historiques (3), surtout d'avoir compté Jus-

explicitement le vin, ou l'eau et le vin ; 2) ceux qui ne parlent que d'un calice ou d'une boisson ; 3) ceux qui ne nomment que l'eau ; 4) ceux où il n'est question que de la fraction du pain. L'auteur fait observer également que, d'après certains témoignages, l'on ne se contentait pas toujours de ne manger que du pain, mais qu'on y ajoutait parfois du fromage, du sel ou de l'huile.

(1) *Brot und Wasser*, p. 136-142.

(2) Parmi les écrits suscités par la controverse concernant les éléments eucharistiques, il faut signaler: TH. ZAHN, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1892, t. III, p. 261-292 ; l'étude a été également publiée sous forme de brochure et sous le même titre, à Erlangen et Leipzig, 1892 ; A. HARNACK, recension de la brochure de Th. Zahn dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1892, t. XVII, col. 373-378 ; A. JUELICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, p. 217-231 ; F. X. FUNK, *Die Abendmahls Elemente bei Justin*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1892, t. LXXIV, p. 643-659 ; A. SCHIEWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. III, fasc. 4, Mayence, 1903.

(3) Ainsi il ne faut pas affirmer autant que le prétendait Harnack, que les aquariens invoquaient des arguments scripturaires soigneusement élaborés : cf. A. JUELICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, p. 223-225.

tin Martyr au nombre des aquariens (1). Toutefois, malgré les réponses opposées à Harnack, plusieurs des faits allégués ou des observations faites par cet auteur, ont été repris par Lietzmann et forment en partie les assises de son hypothèse (2) exposée précédemment (3). D'après cet auteur, en effet, une forme d'eucharistie aurait consisté uniquement dans une béné-

(1) Cf. surtout les études historiques suivantes : TH. ZAHN, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, p. 263-275 ; A. JUELICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, p. 218-222 ; F. X. FUNK, *Die Abendmahlselemente bei Justin*, p. 643-659 ; A. SCHEIWILER, *op. cit.*, p. 26-30. Personne, croyons-nous, n'oserait encore présenter l'Apologiste comme aquarien. Aussi pouvons-nous nous borner à présenter ici quelques observations contre les considérations alléguées par Harnack. 1) Il est vrai que dans le *Dial.*, XLI et CXVII Justin parle non de vin mais de ποτήριον et de τροφή ὕγρὰ, mais que s'ensuit-il ? L'emploi fréquent de ποτήριον ne peut étonner, puisque c'est là l'expression des synoptiques et de S. Paul ; 2) Justin ne pouvait-il se croire autorisé, *Dial.*, LXX, à appliquer ISAI., XXXIII, 16, à l'eucharistie, même si celle-ci comportait également du vin ? L'analogie n'était-elle pas suffisante ? Le nier serait oublier que dans ses rapprochements l'Apologiste se contente très souvent d'analogies bien plus superficielles ; 3) Il faut considérer également que dans les passages où il fait l'application de *Gen.*, XLIX, 8-12, il ne parle jamais de l'eucharistie, mais cette application est moins générale que ne le prétend Harnack (cf. TH. ZAHN, *art. cit.*, p. 267-270 ; A. JUELICHER, *art. cit.*, p. 218 ; F. X. FUNK, *art. cit.*, p. 648-649) ; l'application faite par Justin est au moins aussi obvie ; enfin que dans *Apol.*, LIV, et dans *Dial.*, LXIX, οἶνον ait été substitué à ὄνον, le fait est incontestable, mais il n'est pas à expliquer comme le fait Harnack. On comprend aisément qu'un copiste sachant ou apprenant par ces passages mêmes que Dionysos était le dieu du vin, mais ignorant le détail moins connu qu'un âne figurait dans ses mystères, pouvait croire à une corruption de texte ; 4) Il reste donc I *Apol.*, LXV-LXVII : a) sans doute, l'expression ποτήριον ὕδατος καὶ χράματος est assez singulière, mais cette singularité même plaide en faveur de son authenticité ; ZAHN (*art. cit.*, p. 274) a fait observer — et HARNACK dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1892, t. XVII, col. 377 en convient, — que χράμα ne désigne pas nécessairement un mélange de vin et d'eau, mais peut signifier également le vin ajouté à l'eau. Les calomnies païennes invitaient d'ailleurs à insister sur la frugalité de la cène eucharistique : la remarque est encore de ZAHN (*ibid.*, p. 274-275). Le codex Ottobonianus présente un texte fort peu correct (cf. A. JUELICHER, *art. cit.*, p. 222) ; χράματος pouvait facilement être omis après ὕδατος, mot à finale semblable (omission par homœoteuton) ; au reste, un interpolateur n'aurait jamais ajouté χράματος mais οἶνου, terme plus obvie et employé dans le contexte ; b) enfin, de la comparaison entre l'eucharistie et le repas mithriaque, au chapitre LXVI, il n'est pas permis d'inférer que la cène chrétienne ne comportait que du pain et de l'eau ; comme nous l'avons déjà dit, les rapprochements de Justin ne supposent pas, il s'en faut de beaucoup, une ressemblance parfaite. Rien n'autorise donc à supprimer la mention du vin dans ces chapitres ; 5) enfin, — observation générale, — le fait que Justin ne connaîtrait comme éléments eucharistiques que le pain et l'eau, constituerait une énigme insoluble. Cf. A. JUELICHER, *art. cit.*, p. 222.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 239-249.

(3) Cf. *supra*, p. 86-96.

diction de pain, ou de pain et d'eau. Comme les considérations qui étaient cette thèse (1) ont déjà été rapportées (2), il suffira de les énumérer ici. Ce sont d'abord les quelques mentions de la fraction du pain au livre des Actes (3) ainsi que le récit de la fraction du pain par Jésus devant les disciples d'Emmaüs (4); ensuite plusieurs passages des Actes apocryphes des apôtres où figurent comme éléments eucharistiques soit uniquement le pain, soit le pain et l'eau; c'est encore l'usage de remplacer le vin par l'eau dans la célébration de l'eucharistie, usage qui, au III^e siècle, se rencontre en plusieurs contrées; c'est, enfin, la remarque que la multiplication des pains fut considérée de tout temps comme un symbole de l'eucharistie (5).

Quelle est la valeur de ces considérations? A prendre le récit de la multiplication des pains même pour une simple légende, créée uniquement pour servir de prototype à la cène, il ne serait pas permis de conclure que le rite eucharistique ne comportait que la fraction du pain: le symbole pourrait n'avoir été inspiré que par un seul aspect de la réalité. Pour plusieurs critiques le miracle accompli par Jésus aux noces de Cana est, lui aussi, un symbole de l'eucharistie. Devrait-on en inférer que cette narration suppose l'usage d'un repas du Seigneur dont le pain était exclu? La conclusion dépasse encore davantage les prémisses, si à l'origine du récit de la multiplication des pains il y a, non pas une légende, mais un vrai repas pris par Jésus avec ses disciples et les foules de Galilée qui le suivaient (6).

En ce qui concerne la pratique aquarienne (7) et la *communio*

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 239-249.

(2) Cf. *supra*, p. 90-91.

(3) *Act.*, II, 42, 46; XX, 7, 11; XXVII, 35.

(4) *Luc.*, XXIV, 30, 35.

(5) Cf. également W. HEITMUELLER, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, p. 51-53, et C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 175-176.

(6) Que le calice n'y soit pas mentionné, C. CLEMEN (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 176) le trouve très naturel: « ... das erklärt sich doch ganz einfach daraus, écrit-il, dass es sich ursprünglich um eine andere Mahlzeit handelte, die nachträglich, so gut es ging, als Typus des Herrenmahls aufgefasst wurde — wenn das wirklich der Fall war; das Brot nehmen und brechen, sowie ein Dankgebet sprechen, bildet indes doch gar keine Eigentümlichkeit des Abendmahls. »

(7) Pour cette question, outre les études déjà signalées ci-dessus de A. HARNACK, TH. ZAHN, A. JUELICHER, F. X. FUNK, A. SCHEIWILER et H. LIETZMANN, on pourra consulter: P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e éd., Paris, 1920, p. 189-203; P. BATIFFOL, *Aquariens*, dans le *Diction-*

sub una, nous essayerons de relever et de sérier les faits, d'en découvrir l'explication et d'apprécier leur portée. L'usage de n'employer que du pain et de l'eau dans la célébration de l'eucharistie est attesté pour les ébionites (1), Tatien (2), les Marcionites (3) et les encratites (4). Peut-être existait-il aussi chez les apostoliques (5). Mais est-ce dans ces cercles

naire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 1924, t. I, col. 2648-2654 ; W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apocryphen*, Tubingue, 1909, p. 166-167 ; L. FENDT, *Gnostische Mysterien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Munich, 1922, p. 29-38 ; V. ZAPLETAL, *Der Wein in der Bibel. Kulturgeschichtliche und exegetische Studie*, dans les *Biblische Studien*, t. XX, fasc. 1, Fribourg-en-Br., 1920, p. 66-67.

(1) IRÉNÉE, *Adv. haer.*, V, 1, 3 (PG, VII, 1123) écrit : « Reprobant itaque [Ebionaei] commistionem vini caelestis, et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum ad commistionem suam. » S'agit-il ici de la pratique aquarienne ? Le contexte, où Irénée reproche aux Ébionites de ne pas admettre l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ, fait plutôt penser ici à une simple image destinée à figurer l'incarnation, le vin céleste désignant la nature divine, l'eau terrestre la nature humaine. Mais il est assez probable que l'image même ait été suggérée par l'eucharistie de ces hérétiques. Quoi qu'il en soit ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XXX, 16 (édit. K. HOLL, *Epiphanius. Ankoratus und Panarion*, t. I, dans le CSEG, Leipzig, 1915, p. 363 ; PG, XLI, 432) atteste l'usage.

(2) ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XLVI, 2 (édit. K. HOLL, *Epiphanius. Ankoratus und Panarion*, t. II, Leipzig 1922, p. 205 ; PG, XLI, 840) ; JÉRÔME, *In Amos* II, 12 (PL, XXV, 1610).

(3) ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XLII, 3 (édit. K. HOLL, t. II, p. 98 ; PG, XLI, 699-700) ; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 14 (PL, II, 262).

(4) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, II, 2, 32, 2-4 (surtout 4) (édit. O. STAEBLIN, *Clemens Alexandrinus*, t. I, dans le CSEG, Leipzig, 1905, p. 175-176, surtout p. 176 ; PG, VIII, 427, 430 surtout 429-430) ; *Strom.*, I, 19, 96 (édit. O. STAEBLIN, *Clemens Alexandrinus*, t. II, dans le CSEG, Leipzig, 1906, p. 61-62 ; PG, VIII, 813-814) : dans le dernier passage la pratique aquarienne est qualifiée d'hérétique, mais les hérésies ne sont pas nommées ; ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* XLVII, 1 (édit. K. HOLL, t. II, p. 216 ; PG, XLI, 851, 852).

(5) ÉPIPHANE, *Panarion*, *haer.* LXI, 1 (édit. K. HOLL, t. II, p. 380 ; PG, XLI, 1039-1040) : εἰς δὲ καὶ οὗτοι ἀπόσπασμα τῶν Τατιανοῦ δόγματων, Ἐγκρατιτῶν τε καὶ Τατιανῶν καὶ Καθαρῶν, οἵτινες φύσει γάμον οὐ παραδέχονται· παρήλλαχται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τὰ μυστήρια. — D'après saint Épiphané, les apostoliques célèbrent les mystères d'une façon différente de celle de l'Église ; d'autre part, comme ils dérivent des disciples de Tatien et des encratites, qu'il présente comme des aquariens, on pourrait être enclin à penser qu'il tient également les apostoliques pour des aquariens ; il est toutefois à remarquer que dans ce cas il eût été plus naturel d'ajouter la particule copulative καί — la variante existe, mais n'est pas retenue comme authentique par Holl, — et de lire : παρήλλαχται δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς καὶ τὰ μυστήρια. — D'après A. HARNACK (*Brod und Wasser*, p. 118) les manichéens semblent également avoir observé cette pratique. Il renvoie à saint LÉON LE GRAND, *Sermo* XLII (*De Quadragesima* IV, 4, 5 ; PL, LIV, 278-279). A ce propos P. BATIFFOL (*Aquariens*, col. 2648) écrit qu'« il n'est pas établi positivement que

hérétiques ou, à tout le moins, d'orthodoxie fort suspecte, qu'on cherchera les renseignements sur les sacrements de la grande Église ? Dans le cas qui nous occupe la méthode peut d'autant moins se justifier que nous savons comment on en est venu dans ces milieux à ne pas vouloir se servir de vin pour la célébration de l'eucharistie. C'est que les sectes pratiquaient un ascétisme excessif, qui s'inspirait en dernière analyse d'une conception dualiste du monde (1), ascétisme qui les amena parfois à condamner également le mariage, la propriété, et l'usage de viande. Ces tendances, Harnack (2) et Lietzmann (3) ont dû les reconnaître. Les tenir pour insuffisantes à expliquer les faits ci-dessus signalés, c'est oublier les égarements auxquels peut conduire un zèle mal éclairé. Philastre de Brescia (4), saint Augustin (5) et l'auteur du *Praedestinatus* (6) mentionnent les aquariens comme une secte spéciale. Il est difficile de dire si, et dans quelle mesure, ces hérétiques se distinguaient de ceux énumérés précédemment. D'après la notice du *Praedestinatus*, ils renonçaient à l'usage du vin, parce que celui-ci, disaient-ils, conduit à l'ivresse, à l'homicide, à la fornication et à d'autres crimes encore. Nous retrouvons ici les préoccupations d'un ascétisme outrancier, qui, pour couper court aux abus, prétend proscrire l'usage modéré lui-même.

C'est encore du côté d'un rigorisme excessif qu'on cherchera l'explication des témoignages de la littérature apocryphe. Lietzmann (7) signale les passages suivants : *Acta Thomae*, XXVII,

les manichéens du V^e siècle pratiquaient l'usage aquarien... Mais il est sûr que, au temps de saint Léon, à Rome, des chrétiens affectaient de s'abstenir de communier sous l'espèce du vin, et ce pour des raisons de mortification. Ces raisons étaient-elles inspirées par le manichéisme, très répandu alors à Rome ? C'est possible, et ainsi l'ont compris les glossateurs anciens de ce sermon de saint Léon. »

(1) Nous renvoyons ici à A. SCHEIWILER (*op. cit.*, p. 142-145), qui fournit la preuve de cette assertion pour chacune de ces sectes. Concernant la doctrine et le culte de celles-ci, on consultera les notices données dans les histoires des dogmes : voir J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, t. I : *La théologie anténicéenne*, 9^e édit., Paris, 1924.

(2) *Brod und Wasser*, p. 119.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 246.

(4) *De haer.*, *haer.* LXXXVII (PL, XII, 1188-1189) : « Aquarii sic dicti sunt, qui in sacramentis coelestibus offerunt tantum aquam, non illud quod Ecclesia catholica et apostolica facere consuevit. »

(5) *De haer.*, *haer.* LXIV (PL, XLII, 42).

(6) *Haer.* LXIV (PL, LIII, 609).

(7) *Messe und Herrenmahl*, p. 923-247.

XXIX, XL-L, CXX-CXXI, CXXXIII, CLVIII (1); *Acta Iohannis*, LXXXV-LXXXVI, CIX-CX (2); *Actus Vercellenses Petri*, V (3) et un parallèle fourni par les papyrus coptes des *Actes de Pierre* (4); les *Homélies Clémentines*, XIV, 1 (5). Le texte des *Acta Thomae*, CXX-CXXI (6) n'est pas équivoque et mérite d'être relevé. Mygdonia désire recevoir le baptême et ordonne à sa nourrice de lui apporter un pain et ὕδατος κράσιν. Que la κράσις ne désigne pas ici un mélange d'eau et de vin, la suite nous l'apprend. La nourrice, en effet, de répondre : « Je vais apporter des pains en quantité et ἀντὶ ὕδατος μετρητὰς οἴνου. » Mygdonia insiste : « Je n'ai pas besoin de tout cela, apporte-moi seulement κράσιν ὕδατος, un pain et de l'huile. » La servante obéit, Mygdonia est baptisée, puis Thomas procède comme suit : ἄρτον κλάσας καὶ λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. A contester pour quelques-uns des autres passages l'interprétation donnée par Lietzmann, l'avantage serait mince. Ce qui importe c'est de constater que tous ces récits (7) portent des

(1) Édit. R. A. LIPSIVS - M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, vol. II, Leipzig, 1903, p. 143, 146, 165-167, 230-231, 240, 268-269. H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, p. 244) fait observer ici que le récit ne connaît qu'une eucharistie avec le pain comme unique élément, tandis que la première prière fait partie d'un rite qui utilise du pain et de l'eau, et les considère comme le corps et le sang du Seigneur.

(2) Édit. R. A. LIPSIVS-M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, vol. I, Leipzig, 1898, p. 193, 207-209.

(3) Édit. R. A. LIPSIVS-M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. I, Leipzig, 1891, p. 51.

(4) Édit. C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten, im Zusammenhang der apocryphen Apostelliteratur nebst einem neuer entdeckten Fragment*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. XXIV, fasc. 1, (nouv. sér., t. IX, fasc. 1), Leipzig, 1903, p. 10.

(5) Édit. G. DE LAGARDE, *Clementina*, Leipzig, 1865, p. 141. — Lietzmann renvoie encore à XI, 36 (édit. cit., p. 120) et à un autre passage de ces mêmes écrits : *Diamartyria* (édit. cit., p. 5, l. 27).

(6) Édit. R. A. LIPSIVS-M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. II, vol. II, p. 230-231.

(7) Pour les actes apocryphes des apôtres cf. : É. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 1928, col. 491-494, 496-504, 514-518; on y trouvera également les principales indications bibliographiques; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2^e édit., p. 550-554, 574-584; t. II, 2^e édit., p. 615-626; R. A. LIPSIVS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*, t. I, Braunschweig, 1883, p. 225-542; t. II, vol. I, Braunschweig, 1887, p. 84-390 (sur les *Actus Vercellenses*, p. 174-194); *Ergänzungsheft*, Braunschweig, 1890, p. 23-28, 34-35.

traces indubitables de gnosticisme (1). La plupart ont probablement vu le jour dans des milieux gnostiques, et certains anciens écrivains ecclésiastiques, tels que saint Épiphane, Philastre et saint Augustin (2), ont indiqué les cercles de leurs lecteurs : des sectes hérétiques telles que les encratites, les apostoliques et les manichéens. Il n'est donc pas étonnant d'y rencontrer à nouveau une célébration de l'eucharistie d'où le vin est exclu. N'oublions pas que la doctrine gnostique était marquée au coin de conceptions dualistes et, dans le domaine de la morale, aussi bien de l'ascèse la plus sévère que d'un libertinage effréné.

On objectera peut-être que ces écrits sont conservés sous des adaptations catholiques et par conséquent qu'ils témoignent des pratiques en usage dans la grande Église. Autant le fait est exact, autant l'inférence est risquée. La faveur populaire dont jouissaient les apocryphes ne peut faire oublier les suspicions des autorités religieuses. Les remanieurs étaient sans doute des gens assez simples, incapables d'éliminer complètement de ces compositions le virus hérétique. Pour ce qui est en particulier de l'eucharistie, certaines descriptions ou mentions sommaires peuvent avoir été entendues ou d'un simple repas, ou même de l'eucharistie célébrée avec du pain et du vin ; comme nous le verrons tout à l'heure, il a pu en être ainsi chaque fois que les textes signalaient la fraction du pain.

Toutefois, que la pratique aquarienne soit parvenue à s'infiltrer également dans quelques milieux de la grande Église, l'épître LXIII de Cyprien (3), évêque de Carthage et métro-

(1) Sur le gnosticisme dans les apocryphes de Thomas, de Jean et de Pierre, cf. R. A. LIPSIIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, t. I, p. 291-347, 519-542 ; t. II, vol. I, p. 258-284, ainsi que les études mentionnées ci-dessus de É. AMANN et de O. BARDENHEWER. — Sur le gnosticisme, cf. l'ouvrage fondamental de E. DE FAYE, *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*, 2^e édit., Paris, 1925, ainsi que l'article récent de C. SCHMIDT, *Gnosis : Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. II, col. 1276-1281.

(2) Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der althkirchlichen Literatur*, t. I, 2^e édit., p. 574, 583.

(3) Édit. W. HARTEL, *S. Thasci Caecilii Cypriani opera omnia*, dans le CSEL, t. III, vol. II, Vienne, 1871. Sur saint Cyprien, sa vie et ses œuvres, cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der althkirchlichen Literatur*, t. II, 2^e édit., p. 442-516 ; pour l'analyse, voir surtout P. BATIFFOL, *Aquariens*, col. 2650-2653. A. HARNACK, *Brod und Wasser*, p. 120-124 ; A. JUELICHER, *art. cit.*, p. 223-226 ; SCHEIWILER, *op. cit.*, p. 166-175.

politain de l'Afrique proconsulaire de 248 ou 249 à 258, nous en fournit la preuve. Adressée à Caecilius, évêque de Biltha, « alors le plus âgé des évêques de l'Afrique proconsulaire et l'un des plus dévoués à saint Cyprien dans la réforme du clergé » (1), la lettre tend tout entière à extirper l'usage aquarien. D'après Harnack (2), elle montrerait que, vers le milieu du III^e siècle, il y avait, dans le nord de l'Afrique, plusieurs évêques qui célébraient l'eucharistie uniquement avec du pain et de l'eau, et qu'ils en appelaient pour justifier cette pratique à un argument scripturaire soigneusement élaboré, à des raisons d'opportunité et à la tradition (3). Mais c'est là corser et exagérer

(1) P. BATIFFOL, *Aquariens*, col. 2650.

(2) *Brod und Wasser*, p. 120.

(3) Voici quels seraient, d'après Harnack (*Brod und Wasser*, p. 121-124), les arguments invoqués par les Aquariens : 1) Arguments scripturaires : d'abord tous les passages de l'Ancien Testament qui promettent une eau donnée en breuvage, et qui ne peuvent donc s'entendre du baptême : ISAI., XLIII, 18-21 ; XLVIII, 21 ; ensuite quelques passages des évangiles tels que IOH., VII, 37-39 ; MATTH., V, 6 et IOH., IV, 13-14 ; enfin probablement aussi le récit des noces de Cana ; ISAI., XXXIII, 16, est indubitablement l'argument classique ; 2) Argument tiré de l'opportunité : en temps de persécutions, l'usage du vin, le matin, pouvait trahir les chrétiens ; (d'ailleurs on offre du vin le soir, et Jésus n'a point célébré l'eucharistie le matin) ; 3) Argument de tradition : Cyprien concède que la pratique aquarienne peut se prévaloir d'une tradition ; il reconnaît même qu'elle a été observée par des « antecessores », probablement des évêques de Carthage. « Hiernach kann kein Zweifel bestehen, dass in der nordafrikanischen Kirche eine alte und bedeutende Autorität für die angefochtene Praxis vorhanden gewesen ist. »

Voici les principaux passages de Cyprien — on notera la manière dubitative de parler : « 1. Quamquam sciam... episcopos plurimos ecclesiis dominicis in toto mundo divina dignatione praepositos evangelicae veritatis ac dominicae traditionis tenere rationem nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit humana et novella institutione decedere, tamen quoniam quidam vel ignoranter vel simpliciter in calice dominico sanctificando et plebi ministrando non hoc faciunt quod Jesus Christus dominus et deus noster sacrificii hujus auctor et doctor fecit et docuit, religiosum pariter ac necessarium duxi de hoc ad vos litteras facere, ut si qui in isto errore adhuc tenebatur, veritatis luce perspecta ad radicem atque originem traditionis dominicae revertatur... 11. Miror satis unde hoc usurpatum sit ut contra evangelicam et apostolicam disciplinam quibusdam in locis aqua offeratur in dominico calice... 14. Non est ergo..., quod aliquis existimet sequendam esse quorundam consuetudinem, si qui in praeteritum in calice dominico aquam solam offerendam putaverunt : quaerendum est enim ipsi quem sint secuti... Quare si solus Christus audiendus est, non debemus attendere quid alius ante nos faciendum esse putaverit, sed quid qui ante omnes est Christus prior fecerit... 17. Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit quod nos dominus facere exemplo et magisterio docuit, potest simplicitati ejus de indulgentia domini venia concedi... 19. Congruit quod prius apud quosdam videtur erratum domino monente corrigere [congruit]. »

les données de ce témoignage. Que, du temps de Cyprien et un peu auparavant, des catholiques, même quelques évêques, aient donné dans l'erreur aquarienne, c'est incontestable, mais il ne ressort pas moins clairement de plusieurs passages que la pratique n'a eu qu'une diffusion restreinte et était sur le point de disparaître rapidement. Aux yeux de Cyprien, les aquariens sont des gens simples et ignorants (1). Aussi sa lettre fournira-t-elle les éléments destinés à les instruire.

Parmi les raisons, de valeur fort inégale, que Cyprien allègue pour établir que le vin est requis, figurent plusieurs textes scripturaires où il est question d'une vigne ou de vin (2). Il était facile aux aquariens d'opposer à ces passages plusieurs autres qui mentionnaient l'eau, et qu'une exégèse allégorique pouvait également appliquer à l'eucharistie. Il était donc naturel, presque nécessaire, de prévenir l'objection. Aussi Cyprien a-t-il eu soin d'affirmer que ces textes doivent s'entendre du baptême (3). Rien ne prouve ni ne suggère qu'en fait les aquariens s'y soient appuyés pour défendre leur pratique, et l'existence d'arguments scripturaires soigneusement élaborés par eux n'est rien moins que certaine. La thèse une fois établie, Cyprien réfute les objections. C'est d'abord le danger que courraient les chrétiens d'être trahis en temps de persécution par l'odeur du vin pris dans une communion matinale (4). Certains aquariens étaient-ils réellement mus par cette crainte ? C'est assez probable. Cyprien s'insurge contre cette lâcheté, et il ne

(1) Cela ressort clairement de plusieurs passages que nous venons de rapporter dans la note précédente : cf. *Epist.* LXIII, 1 et 17 (*supra*, p. 165, note 3).

(2) CYPRIEN *loc. cit.*, II-XII allègue : IOH., XV, 1 : Jésus déclarant : « Je suis la véritable vigne » ; *Gen.*, IX, 21 : Noé s'enivrant en buvant du vin ; *Gen.*, XIV, 18 : Melchisédech offrant en sacrifice du pain et du vin ; *Prov.*, IX, 1-5 : le banquet de la Sagesse ; *Gen.*, XLIX, 11 : Juda qui lavera son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang de la grappe ; ISAI., LXIII, 2 : celui qui s'est vengé sur les peuples a du rouge au vêtement et les habits semblables à ceux du pressureur ; MATTH., XXVI, 28, 29 et I *Cor.*, XI, 23-36 : récit de la dernière cène ; *Psal.* XXIII, 5 : coupe enivrante ; IOH., II, 1-2 : l'eau changée en vin aux noces de Cana.

(3) CYPRIEN (*loc. cit.*, 8) énonce le principe : « Quotiescumque autem aqua sola in scripturis sanctis nominatur, baptisma praedicatur », et l'applique aux passages suivants : ISAI., XLIII, 18-21 ; XLVIII, 21 ; IOH., VII, 37-39 (comparé à MATTH., V, 6) ; IOH., IV, 13-14.

(4) CYPRIEN (*loc. cit.*, 15) : « Ceterum omnis religionis et veritatis disciplina subvertitur, nisi id quod spiritualiter praecipitur fideliter reservetur, si in sacrificiis matutinis hoc quis veretur, ne per saporem vini redoleat sanguinem Christi. »

lui suffit pas qu'on lui réponde que le soir au moins on offre du vin et de l'eau (1). La répugnance des aquariens pour le vin semble donc ne pas avoir été absolue, ni s'être inspirée principalement de raisons d'ordre ascétique.

Les aquariens se réclamaient sans doute d'une certaine tradition, mais rien ne permet de penser qu'elle fût très ancienne ou remontât à des autorités éminentes (2). Les « antecessores nostri » gagnés à l'usage aquarien ne sont pas nécessairement des métropolitains de Carthage ; ils peuvent être d'autres évêques de la province ecclésiastique, et ce d'autant plus que « nostri » peut se rapporter aussi bien au destinataire, Caecilius, qu'à l'auteur de la lettre (3). Au reste, aux précédents invoqués par les aquariens, Cyprien oppose la tradition authentique qui remonte jusqu'au Christ ; tout le long de la lettre, il ne cesse d'y faire appel (4).

C'est aussi parce que contraire à la tradition constante et universelle de la grande Église, que la pratique est considérée comme hérétique non seulement par Philastre (5), saint Augustin (6) et l'auteur du *Praedestinatus* (7), mais déjà par Clément d'Alexandrie (8). A bon droit Batiffol (9) a souli-

(1) CYPRIEN (*loc. cit.*, 16) : « An illa sibi aliquis contemplatione blanditur, quod etsi mane aqua sola offerri videtur, tamen cum ad cenandum venimus, mixtum calicem offerimus ? Sed cum cenamus, ad convivium nostrum plebem convocare non possumus ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus... »

(2) CYPRIEN (*loc. cit.*, 14-19) : « 14... Si qui in praeteritum in calice dominico aquam solam offerendam putaverunt : ... non debemus attendere, quid alius ante nos faciendum esse putaverit... 17... Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit quod nos dominus facere... docuit. 19... et quod prius apud quosdam videtur erratum... »

(3) Cf. A. SCHEIWILER, *op. cit.* p. 168.

(4) Notons parmi les nombreux passages celui du numéro 1 : les aquariens doivent retourner « ad radicem atque originem traditionis dominicae » ; puis le passage suivant : « 2. Admonitos autem nos scias ut in calice offerendo dominica traditio servetur neque aliud fiat a nobis quam quod pro nobis dominus prior fecit, ut calix qui in commemoratione ejus offertur mixtus vino offeratur. » D'après 11 la pratique aquarienne est « contra evangelicam et apostolicam disciplinam ». Cyprien enverra des lettres « ut ubique lex evangelica et traditio dominica servetur et ab eo quod Christus et docuit et fecit non recedatur... congruit in dominico calice miscendo et offerendo custodire traditionis dominicae veritatem » (17 et 19).

(5) *De haer., haer.* LXXVII (PL, XII, 1188).

(6) *De haer., haer.* LXIV (PL, XLII, 42).

(7) *Haer.* LXIV (PL, LIII, 609).

(8) *Strom.*, I, 19,96 (édit. O. STAEBLIN, t. II, p. 61-62 ; PG, VIII, 813-814).

(9) *Aquariens*, col. 2649.

gné l'importance de cette dernière attestation : « Clément a beaucoup circulé. Il vient de Grèce, il a passé par l'Italie, par la Syrie, par la Palestine avant de se fixer à Alexandrie. » (1) Nous pouvons conclure : la pratique aquarienne ne prouve pas que primitivement la grande Église se soit montrée indifférente à l'égard du second élément eucharistique.

III. — Il nous reste à étudier « la fraction du pain » dans certains passages des Actes des Apôtres et dans le récit de l'apparition de Jésus aux disciples d'Emmaüs (2). Nous aurons à nous demander successivement si ces textes se rapportent à l'eucharistie et, dans l'affirmative, s'ils témoignent d'une *communio sub una*.

Les expressions κλάσις τοῦ ἄρτου, κλάειν τὸν ἄρτον, ont quelquefois dans le Nouveau Testament l'apparence d'expressions techniques. Ainsi en est-il par exemple dans *Act.*, II, 42, 46. La littérature grecque de l'époque classique ignore ces formules (3) ;

(1) D'après A. HARNACK (*Brod und Wasser*, p. 120 et 124) le *Martyrium Pionii* prouverait pour l'Asie ce que la lettre de Cyprien atteste pour l'Afrique : l'existence de la pratique aquarienne dans la grande Église. Sur ce document, cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, 2^e édit., p. 686-687. La veille du martyre Pionius ainsi qu'un autre chrétien, Asclépiade, et une chrétienne, Sabine, ont observé un jeûne rigoureux ; le lendemain, après avoir prié, ils prennent du pain sacré et de l'eau : προσευχομένων δὲ αὐτῶν καὶ λαβόντων ἄρτον ἄγνον καὶ ὕδωρ τῷ σαββάτῳ, (édit. R. KNOPF, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3^e édit. donnée par G. KRUEGER dans la *Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften*, nouv. sér., fasc. 3, Tubingue, 1929, p. 46). Le passage ne constitue pas une difficulté sérieuse. Avec raison, nous semble-t-il, A. SCHEIWILER (*op. cit.*, p. 766) y voit, non pas une célébration de l'eucharistie, mais simplement une communion sous une espèce. « So haben wir hier nichts anderes als ein Beispiel jener von Justin, Tertullian und Cyprian bezeugten Sitte, die hl. Kommunion besonders vor dem nahenden Sturme, zu Hause unter einer Gestalt zu empfangen. »

(2) Sur cette question, outre les commentaires et la plupart des études sur l'eucharistie et sur l'agape, voir surtout l'étude de TH. SCHERMANN, *Das « Brotbrechen » im Urchristentum*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, p. 33-52, 162-183. Cf. également F. CABROL, *Fractio panis*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1923, t. V, col. 2103-2116 ; T. E. S. FERRIS, *The Simple « Fractio Panis »*, dans *Theology*, 1925, t. XI, p. 169-171 ; P. Van IMSCHOOT, *La vie religieuse de la communauté chrétienne de Jérusalem*, dans les *Collationes Gandavenses*, 1929, t. XVI, p. 77-86 ; J. WEISS, *Das Urchristentum*, édit. par R. KNOPF, Goettingue, 1917, p. 41-47 ; J. WILPERT, *Fractio panis : die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der « Capella greca » entdeckt und erläutert*, Fribourg-en-Br., 1895.

(3) TH. SCHERMANN, *art. cit.*, p. 39-40 : « In der klassischen Literatur scheint man statt κλάω, σχίζω oder ψαμίζω (letzteres aber meist mit der Bedeutung « nähren ») auch μερίζω, διαμερίζω angewandt zu haben. Immerhin habe ich

pour l'époque hellénistique Th. Schermann (1) ne connaît qu'un exemple qu'il trouve dans le grand papyrus magique de Berlin, mais il est porté à y reconnaître l'influence de la version des LXX. L'Ancien Testament emploie les expressions פָּרַשׁ לֶחֶם dans ISAI., LVIII, 7; JEREM., XVI, 7, et פָּרַשׁ לֶחֶם dans *Thren.*, IV, 4; expressions qui, sauf dans JEREM., XVI, 7, ne diffèrent guère de נָחַן לֶחֶם dans EZECH., XVIII, 7, 16. JEREM., XVI, 7-8, mérite davantage l'attention: « Personne ne rompra le pain à l'affligé pour le consoler au sujet d'un mort; nul ne remplira la coupe de consolation pour la mort [d']un père ou [d']une mère (2). » Il s'agit manifestement d'un repas funéraire. Dans le dernier passage les LXX traduisent par κλάειν ἄρτον; ailleurs, dans *Thren.*, IV, 4, par διακλάειν et dans ISAI., LVIII, 7, par διαθρύπτειν. La Vulgate traduit chaque fois par « frangere panem ».

Les juifs avaient coutume de rompre le pain au début de leurs repas collectifs (3). A leurs yeux, ce rite très simple traduisait et entretenait la fraternité qui unissait les commensaux (4). Toutefois, comme le pain, surtout aux repas ordinaires, constituait l'élément principal, l'expression « fraction du pain » désignait souvent le repas entier. L'usage juif fut adopté par Jésus. Chef d'une nouvelle famille spirituelle, il rompait parfois le pain devant la foule qui le suivait. Le fait est attesté

nur eine Stelle gefunden in welcher vom Zerteilen eines Bachwerks gesprochen wird, in einer Inschrift aus einem Kulte von Samothrake: der Priester bietet den Opferkuchen (τὸ πέμψμα) dar, nachdem er ihn zerteilt hat (σχίσας) und giesst den Trank den Mysten ein καὶ ἐκχέει τὸ ποτὸν τοῖς μύστασις. » Schermann renvoie à A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903, p. 105.

(1) L'auteur renvoie à C. WESSELY, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, dans les *Denkschriften der phil.-hist. Kl.*, t. XXXVI: *Abhandlungen von Nichtmitgliedern*, Vienne, 1888, p. 790: « Es handelt sich (v. 1390 ff.), écrit Schermann, um eine Beschwörung getöteter Helden und Gladiatoren, an deren Grab der Zauberer über die sieben ψωμοί die er aus seinem Brot geteilt hatte, eine Formel spricht und dann bei den τροφαί die Tochter des Tartarus beschwört. »

(2) Traduction de A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1920, p. 138.

(3) Cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. II, p. 619-620: les auteurs citent *Berak.*, 46a, 47a; *RH* 29 b. Bar; *Shab.*, 117 b. Voir aussi t. I, p. 687; « rompre le pain » est le plus souvent exprimé par le verbe כָּצַע moins fréquemment par נָשַׁךְ, parfois aussi par פָּרַשׁ. Voir également G. DALMAN, *Jesus Jeschua*, p. 125-126; K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 5-60.

(4) TH. SCHERMANN, *art. cit.* p. 42: « Mag mit dem Worte « Brotbrechen » in jüdischer Zeit der Brotsegen als untrennbar gedacht worden sein, und mag sich auch infolge der weiteren Fassung von ἄρτος = Speise im allgemeinen der Begriff eines

dans les récits de la multiplication des pains (1), mais il a dû se répéter plus souvent dans le cercle intime des disciples. Probablement Jésus a-t-il ajouté à ce rite si simple quelques traits nouveaux qui lui imprimaient un cachet particulier et en faisaient comme le signe de ralliement des siens. La narration de la fraction du pain devant les disciples d'Emmaüs (2) le suggère, comme nous le verrons bientôt. Assez naturellement on songera à une formule particulière pour la bénédiction du pain : le Maître n'avait-il pas également enseigné à ses disciples une prière nouvelle (3) ? Enfin, la veille de sa mort, Jésus rompit une dernière fois le pain devant les siens, mais en greffant sur le rite un sens tout nouveau et combien plus compréhensif. Toutes les narrations de la dernière cène relèvent la fraction du pain (4), et saint Paul appelle le pain eucharistique « le pain que nous rompons » (5). On comprend dès lors que, dans les écrits du Nouveau Testament, l'expression « fraction du pain » soit par elle-même équivoque, qu'elle puisse désigner soit le rite d'un repas ordinaire, soit celui de la cène eucharistique. En outre, comme la cène était en quelque sorte un repas, on concevra également que l'expression peut signifier aussi bien la célébration tout entière, et non plus seulement le rite particulier de

Mahles verbunden haben, die eigentliche Symbolik des Brechungsaktes als solchen lag in der Anteilnahme der Anwesenden an dem einen vom Hausvater dargereichten Brote und in dem Zusammenschluss zu einer Familie.» Touchant la terminologie du Nouveau Testament, l'auteur (*art. cit.*, p. 43) fait l'observation suivante : chaque fois qu'il n'est question que d'une personne, ou que le symbolisme impliqué par la fraction du pain, ne trouve pas à s'appliquer, le Nouveau Testament écrit simplement φαγεῖν ἄρτον, ἄρτους (MARC., III, 20 ; LUC., XIV, 1, 15). — Cf. également P. VAN IMSCHOOT, *art. cit.*, p. 80 : « Ce rite avait... chez les juifs un caractère nettement religieux : le pain unique rompu par le père de famille et distribué aux convives signifiait et établissait entre tous les participants un lien sacré très étroit. C'est pourquoi tous devaient avoir part au même pain et s'unir à la bénédiction prononcée par le président de l'assemblée... » L'auteur renvoie à I Cor., X, 17, où S. Paul exprime explicitement cette idée, très ancienne chez les Sémites (cf. *Gen.*, XXXI, 46, 54) et chez beaucoup de peuples, qu'une nourriture prise en commun unit les convives par un lien sacré.

(1) MARC., VI, 41 ; VIII, 6 ; MATTH., XIV, 19 ; XV, 36 ; LUC., IX, 16 ; IOH., VI, 11. Ici la fraction du pain n'est pas explicitement notée ; au vv. 12 et 13 il est question de κλάσματα.

(2) LUC., XXIV, 30, 35.

(3) MATTH., VI, 9-13 ; LUC., XI, 2-4.

(4) MARC., XIV, 22 ; MATTH., XXVI, 26 ; LUC., XXII, 19 ; I Cor., XI, 24. Cf. *supra*, p. 150.

(5) I Cor., X, 16.

l'eucharistie (1). Au contexte de nous renseigner sur le sens de l'expression dans chaque cas spécial. Qu'en particulier chez Luc l'expression possède parfois un sens eucharistique, le fait n'est pas douteux, puisque la fraction du pain est mentionnée dans le récit de l'institution (2). Notons également que Luc n'a jamais pu supposer que l'église primitive de Jérusalem ou les églises fondées par saint Paul aient ignoré l'eucharistie ou l'aient célébrée dans un sens non conforme à la volonté du Seigneur (3). A la lumière de ces considérations préliminaires examinons les textes.

La fraction du pain à Emmaüs (4) paraît bien ne pas être eucharistique. Il serait vraiment étonnant que Jésus soit présenté comme célébrant la cène avec deux disciples qui n'avaient pas assisté à son institution (5), et d'autre part comme ne prenant qu'une nourriture vulgaire avec les apôtres (6). D'après Luc, en effet, le Seigneur ressuscité ne prend avec ses apôtres qu'un peu de poisson rôti (7). Qu'on n'allègue pas en faveur de l'interprétation eucharistique les ressemblances étroites de cette narration avec celle de la dernière cène. La similitude n'est pas plus grande qu'avec le récit de la multiplication des pains, où il ne s'agit point de l'eucharistie (8). Que l'on n'objecte pas non plus que Jésus fut reconnu dans la fraction du pain : ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου (9). La κοινή connaît l'emploi de ἐν au sens instrumental (10), et ce sens nous paraît assez probable ici. Mais il ne s'ensuit pas que le rite soit eucharistique. Comme nous l'avons dit, Jésus avait peut-être sa façon à lui de faire la fraction du pain ; vraisemblablement les disciples

(1) Le sens eucharistique est manifeste par ex. dans la *Didachè*, XIV, 1, et chez IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.*, XX, 2.

(2) LUC., XXII, 19.

(3) LUC., XXII, 19 : l'ordre de réitération.

(4) LUC., XXIV, 30-35.

(5) Le récit les distingue des apôtres. Or d'après LUC., XXII, au v. 14, ceux-ci étaient les seuls témoins de l'institution de l'eucharistie.

(6) LUC., XXIV, 41-43.

(7) LUC., XXIV, 41-43.

(8) Comparez LUC., XXIV, 30 : λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδίδου αὐτοῖς, avec LUC., XXII, 19 : λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, et LUC., IX, 16 : λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους... εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς.

(9) LUC., XXIV, 35.

(10) A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit. Goettingue, 1921, p. 114-115, 129.

la connaissaient. Que Luc les suppose déjà renseignés sur l'institution de l'eucharistie, c'est au contraire peu probable (1).

Encore moins s'agit-il de l'eucharistie dans *Act.*, XXVII, 35. Menacés de sombrer dans une tempête qui sévissait depuis quatorze jours, l'équipage et les compagnons de route de saint Paul, tout abattus, n'avaient plus pris de nourriture. L'Apôtre les engagea à manger et, prêchant d'exemple, « il prit du pain et rendit grâces à Dieu en présence de tous, et l'ayant rompu, il se mit à manger » (2). Encouragés, tous prirent aussitôt de la nourriture. Cette fraction de pain, accomplie pour exhorter des gens en péril, presque tous païens, à prendre des forces, ne peut évidemment pas être l'eucharistie. L'action de grâces n'est ici que la prière avant le repas (3). Par contre, nous sommes enclin à voir le rite eucharistique dans la fraction du pain signalée dans *Act.*, XX, 7, 11 et II, 42, 46. A Troas, la communauté chrétienne s'est réunie « le premier jour de la semaine » dans le but de « rompre le pain » (4). Devant partir le lendemain, saint Paul s'entretint longuement avec les fidèles. Vers minuit survint l'accident d'Eutyché. Puis « ayant rompu le pain et mangé, il conversa assez longtemps jusqu'au point du jour, après quoi il partit » (5). Cette réunion dominicale qui a pour objet « la fraction du pain », ne serait-elle pas la réunion eucharistique (6) ?

Les notices de *Act.*, II, 42, 46, se rapportent à la vie religieuse de la communauté des chrétiens convertis à la suite des discours de Pierre au jour de la Pentecôte : ἦσαν δὲ προσκαρτε-

(1) Cf. TH. SCHERMANN, *art. cit.*, p. 45-46 ; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 2^e édit., p. 608-609.

(2) Après καὶ λαβὼν quelques manuscrits ajoutent ἐπιδίδου καὶ ἡμῖν.

(3) Cf. P. VAN IMSCHOOT, *art. cit.*, p. 81, note 1 ; TH. SCHERMANN, *art. cit.*, p. 173-174.

(4) *Act.*, XX, 7.

(5) *Act.*, XX, 11.

(6) Dans I *Cor.* XVI, 2, Paul ordonne que la collecte en faveur des « saints » de Jérusalem se fasse le dimanche : ce jour paraît donc bien dans les églises fondées par Paul, — et Troas en est une, — le jour fixé pour le service public. D'après la *Didachè*, XIV, 1, la fraction du pain eucharistique se célèbre également le dimanche. TH. SCHERMANN (*art. cit.*, p. 172) refuse d'admettre qu'il s'agisse ici de l'eucharistie. Dès que Paul entra dans l'assemblée, dit-il, la fraction du pain devint chose accessoire, son discours chose principale. Mais pourrait-on s'attendre ici, dans le récit du voyage missionnaire de saint Paul, à une description plus complète de cette fraction du pain ? Celle-ci n'est mentionnée que parce qu'elle fournissait l'occasion de prendre congé de la communauté et pour raconter que Paul intervint lors de l'accident d'Eutyché.

ροῦντες τῇ διδασκῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς (1). Puis, quelques versets plus loin, l'auteur affirme de tous les chrétiens : καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (2). « La fraction du pain » dans deux passages si rapprochés l'un de l'autre (3) et ayant le même objet, devra s'entendre de la même façon dans les deux cas. Et puisqu'il s'agit de caractériser la vie religieuse des premiers chrétiens, n'est-il pas probable que Luc aura songé à l'eucharistie plutôt qu'aux simples repas communs, si tant est que ces derniers fussent connus de lui (4) ? Le parallélisme antithétique entre la fréquentation du temple et la fraction du pain dans les maisons suggère encore la même interprétation.

Toutefois si, dans quelques passages du Nouveau Testament, la fraction du pain doit s'entendre de l'eucharistie, il n'est pas prouvé pour autant que celle-ci ne comportait qu'un seul élément, le pain, à l'exclusion du vin. Comme l'expression désigne parfois un repas complet, elle peut *a fortiori* signifier l'eucharistie célébrée avec le pain et le vin. L'expression a pu passer à la cène eucharistique, parce que celle-ci comprenait la fraction du pain et qu'elle unissait d'une façon éminente les commensaux. Bref, si l'on veut, c'est une dénomination *a potiori*, non pourtant en ce sens que la coupe ait été considérée comme moins importante, mais parce que la fraction du pain aurait été interprétée comme traduisant d'une façon plus expressive l'union

(1) *Act.*, II, 42.

(2) *Act.*, II, 46.

(3) P. BATIFFOL (*Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 1^{re} édit., p. 35-39) distinguait ici à la suite de J. Jüngst, deux sources, l'une judéo-chrétienne, comprenant le v. 46, l'autre paulinienne contenant le v. 42. Cette distinction est-elle suffisamment fondée ? Selon A. LOISY (*Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 220) « on dirait que le rédacteur, disposant de renseignements très sommaires pour ces premiers temps de la foi, ne se lasse pas de les répéter en ménageant dans ces répétitions certaines variantes et réservant certaines indications, pour tirer de la notice ainsi disloquée, multipliée, diluée et graduée, l'apparence d'un développement dont il marque plus ou moins habilement les étapes. » Le v. 42, conclusion de l'épisode précédent, pourrait bien n'être qu'un résumé rédactionnel.

(4) Si Luc ne fait que reproduire une source, nous pouvons encore admettre que dans celle-ci « la fraction du pain » désignait également l'eucharistie, à condition toutefois qu'il soit prouvé que l'eucharistie fut célébrée dès les premiers jours de l'Église. — De ces passages signalons ici deux commentaires assez étendus : E. BAUMGARTNER, *op. cit.*, p. 1-48 et L. THOMAS, *art. cit.*, col. 140-144.

des fidèles entre eux. Au reste, ce que l'expression, entendue au sens eucharistique, désigne sous la plume de Luc, le récit de la dernière cène dans le troisième évangile (1) nous l'apprend : une eucharistie complète comprenant aussi bien la coupe de bénédiction que le pain rompu.

(1) Luc., XXII, 14-20. Cf. *supra*, p. 101-109.

CHAPITRE IV

La doctrine eucharistique dans le Nouveau Testament

ARTICLE I

LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE ET LES RÉCITS DE L'INSTITUTION DE LA CÈNE

I. — Les récits de l'institution de l'eucharistie : MARC., XIV, 22-25 ; MATTH., XXVI, 26-29 ; LUC., XXII, 15-20 et I *Cor.*, XI, 23-25, présentent entre eux des ressemblances et des divergences qui invitent à étudier simultanément ces textes. La méthode offre l'avantage d'éviter les redites, et permet une comparaison plus attentive, qui fera mieux saisir les nuances propres à chaque document. L'intérêt doctrinal des passages réside pour ainsi dire tout entier dans les paroles prononcées par Jésus lors de la distribution du pain et de la coupe eucharistiques ; elles constituent le noyau central des narrations. Aussi est-ce sur ces mots qu'avec tous les commentateurs nous porterons principalement notre attention, sans négliger toutefois les éléments moins importants (1).

Les déclarations eschatologiques rapportées par Marc, Matthieu et Luc découvrent les sentiments qui, à la veille de sa mort, animaient le Maître. Chez Luc ces paroles ouvrent la narration ; en outre, le premier logion lui appartient en propre : « J'ai désiré grandement manger cette Pâque avec vous avant de souffrir, car je vous dis que je ne la mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. » Comme la dernière cène est aux yeux de l'évangéliste un repas pascal (2), il est naturel d'entendre du festin liturgique juif la Pâque à laquelle Jésus a

(1) Voir, à la fin de cet ouvrage, une table synoptique des quatre récits de la cène.

(2) Cela ressort, entre autres indices, de Luc., XXII, 7-14.

vivement aspiré (1). Ce désir se comprend : cette Pâque est la dernière que le Maître pourra célébrer avec ses disciples et elle va lui fournir l'occasion de créer un rite nouveau. D'emblée apparaît ainsi la perspective douloureuse de la passion, de la séparation imminente. Mais aussitôt la pensée du Maître s'achève sur une vision plus réconfortante : celle du royaume céleste, où la Pâque recevra son accomplissement. Aux figures succédera la réalité des réjouissances éternelles, au mémorial de la sortie d'Égypte viendront se substituer des joies sans fin, le salut définitif des élus. On ne fait qu'explicitement une idée sous-entendue en ajoutant que Jésus donne rendez-vous aux siens dans le royaume.

D'après certains exégètes, ce commentaire n'épuiserait pas le contenu de la première déclaration. Pour Loisy (2) la Pâque si vivement attendue par Jésus et dont la réalité n'apparaîtra qu'au royaume, est sans doute le festin juif, mais c'est aussi et avant tout « la Pâque eucharistique ». Lagrange (3), lui aussi, tout en admettant que la Pâque ici visée est le rite juif et ne trouvera sa pleine réalité que « dans l'éternité bienheureuse après la résurrection », fait remarquer que dans Luc « l'institution de l'eucharistie va suivre sur deux lignes parallèles et que l'eucharistie est vraiment le festin qui remplace la figure de la Pâque juive par une réalité divine ». Aussi l'expression « dans le royaume de Dieu » signifierait-elle le règne de Dieu sur terre, « que les premiers chrétiens avaient conscience d'inaugurer après le Maître, car il l'a fondé, mais il est toujours à venir ». Les paroles de Jésus embrasseraient ainsi deux perspectives, mais la première, celle de la terre, comprendrait déjà une réalité, qui accomplit la Pâque juive. Cette dernière conjecture n'est pas dépourvue de vraisemblance.

La déclaration touchant l'agneau pascal est suivie, chez Luc, d'un logion analogue, se rattachant à la distribution d'une des coupes pascales : « Prenez ceci et distribuez-le entre vous. Car je vous dis que je ne boirai plus désormais du produit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu arrive. » Nous retrouvons ici

(1) D'ailleurs l'expression de Luc., XXII, 15 : τοῦτο τὸ πάσχα φαγῶν, s'entend naturellement de la manducation de l'agneau pascal, d'autant plus qu'au verset 7, Luc a parlé de θύεσθαι τὸ πάσχα.

(2) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 526. Notons toutefois que cette explication ne se lit plus dans *L'évangile selon Luc*, p. 508-509.

(3) *Évangile selon saint Luc*, 2^e édit., p. 542.

la même allusion à la crise imminente, le même espoir en l'avènement du royaume de Dieu. Marc et Matthieu ont conservé un logion semblable, mais ils le placent après la mention de la coupe eucharistique. Comme chez Luc, Jésus déclare qu'il ne boira plus du produit de la vigne ; toutefois la perspective du royaume est plus précise. Au lieu de parler uniquement de l'avènement du royaume, le Maître, évoquant l'image du banquet messianique, affirme qu'il boira un vin nouveau avec ses disciples (1). Manifestement il est ici question du royaume transcendant des cieux. Et sans doute en va-t-il de même chez Luc (2), où se rencontre un peu plus loin, dans le discours de Jésus à la dernière cène, une allusion des plus claires au même festin céleste (3).

C'est ainsi que la cène eucharistique se trouve rapprochée à la fois du repas pascal et du banquet messianique. Le repas pascal, en effet, forme chez les synoptiques le cadre de l'institution. Chez Luc, on remarquera le parallélisme entre les versets 15-18, relatifs à l'agneau et à la coupe pascalle, et les versets 19-20 concernant le pain et le calice eucharistiques. Ce parallélisme est voulu par l'auteur et suppose de sa part une comparaison entre le rite des juifs et celui des chrétiens. D'autre part, l'idée du banquet messianique apparaît également chez les trois synoptiques, mais sa connexion avec l'eucharistie est plus claire et plus intime chez Marc et Matthieu. Enfin comme, dans les trois évangiles, les déclarations eschatologiques de Jésus annoncent une crise imminente qui mettra un terme à la vie commune du Maître avec ses disciples, mais s'achèvent sur une pensée plus réconfortante, elles

(1) Notons les différences toutes accessoires entre Marc et Matthieu. Ce dernier a écrit « le royaume de mon Père » au lieu de « royaume de Dieu », et mentionne explicitement les disciples : μεθ' ὑμῶν. — Le vin est qualifié de nouveau, c'est-à-dire d'une nature nouvelle. Ainsi il sera digne de l'ordre nouveau annoncé par les prophètes ; cf. ISAI., LXV, 17 ; LXVI, 22.

(2) M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Luc*, 2^e édit., p. 543-544) entend « le règne de Dieu » dans LUC., XXII, 18, comme au verset 16, du règne à venir. Si Jésus ne dit pas, comme dans Marc et Matthieu, qu'il boira de nouveau dans le règne de Dieu, ce serait parce que la boisson du règne sera celle des disciples, celle de l'eucharistie. « Il ne faut pas s'étonner, ajoute-t-il, que selon leur place et leur expression les deux formules revêtent un sens un peu différent. Après la Pâque juive, il y a l'Eucharistie qui en est la réalité ; après l'Eucharistie, il y a le vin nouveau dans le royaume céleste. Mais il ne faut pas oublier que la première perspective conduit à la seconde et que les termes de Mc. et de Mt. sont manifestement symboliques, selon l'usage courant de comparer l'au-delà à un festin ; enfin que Jésus n'a pas nettement distingué les deux règnes. »

(3) LUC., XXII, 30. On trouve d'autres allusions à ce banquet dans LUC. XIII, 29 et XIV, 15-24.

impriment à la dernière cène le caractère d'un repas d'adieu, d'où l'espoir d'une réunion future dans le royaume n'est pas absent.

Passons à l'étude des divers éléments du rite lui-même, afin d'en déterminer la portée doctrinale. Le sens de εὐχαριστήσας (1) n'est pas douteux ; le terme ne peut désigner que la récitation d'une action de grâces. Par contre, le verbe εὐλογήσας (2) pourrait bien signifier l'action de bénir. Il serait aisé de sous-entendre, chez Marc et chez Matthieu, le complément direct ἄρτον, d'autant que celui-ci est sous-entendu après les deux verbes suivants ἐκλάσεν et ἔδωκεν ou δοῦς. Mais l'emploi simultané, parallèle de εὐλογήσας et de εὐχαριστήσας chez Marc et Matthieu invite plutôt à entendre le verbe εὐλογεῖν dans le sens de bénir Dieu, prononcer une formule de bénédiction, moins pour soustraire l'objet au domaine profane et lui imprimer un caractère sacré que pour louer la bonté de celui qui en est l'auteur. Ainsi le sens des deux verbes n'est pas sensiblement différent. Comme il a été dit précédemment, les récits visent probablement les formules de bénédiction, d'action de grâces, en usage chez les juifs à l'époque du Nouveau Testament. Il n'est pourtant pas impossible qu'il s'agisse d'une prière spéciale (3), bien que le fait que les évangélistes n'ont pas rapporté la formule soit plutôt défavorable à l'hypothèse.

Après avoir prononcé la formule de bénédiction ou d'action de grâces, Jésus « rompit le pain ». En elle-même la fraction n'est qu'une action matérielle, requise par la distribution du pain aux convives. Cependant l'acte de rompre le pain, en tant qu'accompli par le président de table, c'est-à-dire le plus souvent par le père de famille, symbolisait dans les milieux juifs le lien de fraternité qui unissait les commensaux. Ces deux raisons sont plus que suffisantes pour expliquer la mention explicite de la fraction dans tous les récits. Peut-on aller plus loin et

(1) Marc et Matthieu ont εὐλογήσας avant la fraction du pain et εὐχαριστήσας avant la distribution du calice ; Paul et Luc écrivent εὐχαριστήσας avant la fraction du pain ; ils n'ont pas de formule équivalente avant la distribution de la coupe, mais εὐχαριστήσας est virtuellement impliqué dans le ὡσαύτως, qui introduit la description de la seconde partie du rite eucharistique.

(2) W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 502.

(3) MATTH., VI, 9-15 et LUC., XI, 2-4 rapportent une formule de prière, enseignée par Jésus, à savoir le Pater. Toutefois cette prière ne contient pas une allusion à l'eucharistie ; voir : J. COPPENS, *Notes d'exégèse. La quatrième demande du Pater*, dans les *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1930, t. VII, p. 297-298.

soutenir avec de nombreux critiques, tels Jülicher (1) et Lietzmann (2), que la fraction du pain revêt ici un sens symbolique en rapport avec les circonstances concrètes du moment et avec les paroles du Maître, en d'autres termes qu'elle figure la mort violente qui allait briser le corps de Jésus ? Il est difficile de trancher la question. En toute hypothèse on ne pourra jamais admettre avec Goetz (3) que le verbe $\kappa\lambda\alpha\nu$, équivalent grec de כִּפֹּת , signifie « offrir en bénissant » ou « consacrer », comme il est impossible de traduire, avec le même auteur (4), $\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu \alpha\rho\tau\omicron\nu$ par « soulever ou balancer en offrande ». Le pain rompu, Jésus le distribua aux apôtres en l'accompagnant de la formule : « Ceci est mon corps ». Chez Marc, ces mots sont précédés de l'impératif $\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$; chez Matthieu, de $\lambda\acute{\alpha}\beta\epsilon\tau\epsilon$, $\phi\acute{\alpha}\gamma\epsilon\tau\epsilon$, qui suggèrent l'importance de la manducation. Matthieu a une invitation parallèle qui accompagne la distribution du calice : $\pi\acute{\iota}\epsilon\tau\epsilon \epsilon\tilde{\zeta} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$, ordre dont Marc rapporte plutôt l'exécution : $\kappa\alpha\iota \epsilon\pi\iota\omicron\nu \epsilon\tilde{\zeta} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$. La mention de cette dernière invitation comme celle de son exécution peuvent aussi avoir pour but de marquer clairement que tous les disciples burent, non pas de leur propre coupe, mais du calice que Jésus fit circuler.

II.—Nous arrivons ainsi aux paroles principales : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang ». Les termes $\sigma\omega\mu\alpha$ et $\alpha\dot{\iota}\mu\alpha$ ne sauraient désigner ni le corps mystique de l'Église et la mort sanglante du Christ, comme le soutient Andersen (5) à propos des textes pauliniens, ni la personne et la vie de Jésus comme le suggérerait encore récemment Huber (6). Le parallélisme antithétique clairement marqué dans les récits, surtout dans Marc et Matthieu, ne laisse place qu'à une seule interprétation, la plus naturelle d'ailleurs, celle qui entend les expressions du corps et du sang de Jésus. Toutefois avant d'examiner si les équations sont à prendre au sens symbolique ou réaliste, essayons de déterminer la portée des autres éléments des deux formules, et d'abord le sens de $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$.

(1) *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, p. 238-245.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 221-222.

(3) *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2^e édit., p. 186-188 : $\kappa\lambda\alpha\nu$ serait à traduire par « segnend opfern », « weihen ».

(4) *Op. cit.*, p. 190-191 : l'expression $\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu \alpha\rho\tau\omicron\nu$ serait à entendre de « weihendes Heben oder Weben ».

(5) *Op. cit.*, p. 1-12. Une interprétation analogue est soutenue par J. RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie*, p. 85-90.

(6) *Op. cit.*, p. 34-50.

Remarquons au préalable que la différence de construction chez Marc et Matthieu d'une part : τοῦτο (γάρ) ἐστὶν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, chez Paul et Luc de l'autre : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη (ἐστὶν) ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (ou : ἐν τῷ αἵματί μου), affecte l'expression, non le fond de la pensée. Comme le fait observer justement F. Prat (1), si l'on tient compte du parallélisme avec la formule : « Ceci est mon corps », qui semble exiger comme pendant « Ceci est mon sang », si l'on se reporte aux paroles d'*Exod.*, XXIV, 8, rappelées dans la formule, on n'hésitera pas à conclure que « la nouvelle alliance dans le sang » équivaut au « sang de la nouvelle alliance ». Tandis que Marc et Matthieu mettent en relief la cause, le sang qui scelle le pacte, Paul et Luc mettent en saillie l'effet, l'alliance conclue.

Nous venons de traduire le mot διαθήκη par alliance, et nous croyons cette traduction pleinement justifiée. Dans son *Licht vom Osten*, A. Deissmann (2) soutient, il est vrai, en s'appuyant sur des textes d'ostraca ou de papyri, qu'il ne pouvait venir à l'idée de personne dans le monde méditerranéen, au premier siècle après Jésus-Christ, de comprendre διαθήκη au sens d'alliance. Aussi bien pour saint Paul que pour la Bible grecque de l'Ancien Testament, le terme désignerait une disposition unilatérale (*einseitige Verfügung*), en particulier un testament. L'observation de Deissmann provoqua une série d'études sur le sens de διαθήκη dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, en particulier dans les récits de la dernière cène (3). Quelques

(1) *La théologie de saint Paul*, t. I, 8^e édit., p. 148. L'auteur y ajoute une troisième raison : dans tout le contexte, dit-il, saint Paul emploie indifféremment « boire le calice et boire le sang du Seigneur ». Ceci ne nous semble pas exact.

(2) *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4^e édit., Tubingue, 1923, p. 286-287. L'auteur exagère manifestement l'importance de la question lorsqu'il ajoute : « Und es handelt sich bei dieser Einzelfrage nicht um die Aeusserlichkeit, was wir auf das Titelblatt unseres heiligen Buches schreiben sollen, *Neues Testament* oder *Neuer Bund*, sondern letztlich um die Riesenfrage aller Religionsgeschichte : Religion der Gnade oder Religion der Leistung? Es handelt sich um die Alternative, ob das paulinische Christentum augustinisch oder pelagianisch ist. »

(3) Dans la littérature afférente au sujet, contentons-nous de signaler : W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 285-286. J. BEHM, *Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Neuen Testament*, Leipzig, 1912 ; L. G. DA FONSECA, ΔΙΑΘΗΚΗ — *Foedus an Testamentum?* dans *Biblica*, 1927, t. VIII, p. 31-50, 161-181, 290-319, 418-441 ; 1928, t. IX, p. 26-40, 143-160 ; F. DIBELIUS, *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 74-96 ; K. G. GOETZ, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis. Eine Untersuchung zum Neuen Testament*, Leipzig, 1920 ; J. HEMPEL, *Bund. Im A. T.*,

auteurs, notamment F. Dibelius (1) et aussi tout récemment Huber (2), se rangeant à l'avis de Deissmann, entendent par conséquent le terme grec non d'une alliance scellée par Jésus dans son sang, mais de son testament. A tort, nous semble-t-il. Le sens d'alliance s'impose ici, sinon à titre exclusif, au moins à titre principal. La raison en est dans l'allusion non équivoque à *Exod.*, XXIV, 8, et, du moins chez Paul et chez Luc, à JEREM., XXXI, 31, deux passages où il est question d'une alliance et où le terme ברית est traduit διαθήκη (3).

On objectera peut-être que les écrivains néo-testamentaires n'ont pu faire totalement abstraction du sens habituel du terme,

dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 1360-1362 ; P. KARGE, *Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament*, dans les *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. II, fasc. 1-4, Munster-en-W., 1910 ; R. KRAETSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg, 1896 ; E. LOHMEYER, *Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, dans les *Untersuchungen zum Neuen Testament*, fasc. 2, Leipzig, 1913 ; F. O. NORTON, *A Lexicographical and Historical Study of διαθήκη from the Earliest Times to the End of the Classical Period*, dans les *Historical and Linguistic Studies in Literature related to the New Testament*, 2^e sér., t. I, part. 6, Chicago, 1908 ; E. RIGGENBACH, *Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Hebräerbrief*, dans les *Theologische Studien Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht*, Leipzig, 1908, p. 289-316 ; O. SCHMITZ, *Bund. Im N. T.*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 1362-1364 ; W. WREDE, *Τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, t. I, p. 169-170

(1) *Op. cit.*, p. 74-96.

(2) *Op. cit.*, p. 44-51.

(3) J. DIBELIUS (*op. cit.*, p. 77-85) conteste que ברית soit à traduire par alliance. Il allègue d'abord une considération a priori. « Man darf von vornherein vermuten dass berith in den meisten Fällen nicht « Bund » heisst. Denn in den meisten Fällen steht es von einem Verhältnis zwischen Gott und Menschen. Wer es für möglich hält, dass im Alten Testament von einem Bündnis, einem Vertrag Gottes mit Menschen geredet sei, hat von dem Gott der Hebräer keinen rechten Begriff. » L'auteur examine ensuite de plus près cet usage, d'abord dans les passages où il ne s'agit que d'une ברית entre hommes, puis dans ceux où Dieu intervient. Il est impossible de refaire ici l'enquête, le mot ברית se rencontrant environ quatre cents fois dans l'Ancien Testament. Contentons-nous de renvoyer à l'étude de L. G. DA FONSECA, ΔΙΑΘΗΚΗ, dans *Biblica*, 1927, t. VIII, p. 161-181 (sur le sens de ברית, entendu des relations des hommes entre eux), 290-319, 418-425 (sur ברית employé au sens religieux), 425-435 (sur διαθήκη dans les LXX). — L'examen de *Exod.*, XXIV, 8, et de JEREM., XXXI, 31, est nettement favorable à l'interprétation ברית, alliance. On voudra bien remarquer toutefois qu'une alliance bilatérale ne suppose pas nécessairement l'égalité des contractants. — Sur le sens de διαθήκη dans les récits de la dernière cène, cf. L. G. DA FONSECA, *art. cit.*, p. 436-440. La réfutation des objections présentées par H. H. HUBER (*op. cit.*, p. 44-49) nous paraît superflue, tant elle est aisée.

d'autant que celui-ci se rencontre dans le Nouveau Testament (1) et qu'il cadre bien avec l'objet des récits. L'eucharistie n'est-elle pas le don suprême du Seigneur à l'humanité la veille de sa mort? Sans nier la valeur de quelques-unes de ces raisons, le sens de testament nous paraît plutôt accessoire (2). Pour comprendre la formule : « Ceci est le sang de l'alliance, » il faut, en effet, se représenter la scène de l'*Exod.*, XXIV, 1-8, à laquelle elle fait allusion, c'est-à-dire la conclusion solennelle de l'alliance entre Jahvé et Israël au pied du Sinaï. Descendu de la montagne, Moïse expose au peuple les instructions que le Seigneur lui a données et, d'une seule voix, Israël s'engage à obéir. Puis, ayant mis par écrit « les paroles de Jahvé », il bâtit un autel au pied de la montagne, dressa douze stèles pour les douze tribus d'Israël, et offrit des sacrifices. Moïse recueillit ensuite le sang des victimes et en versa la moitié sur l'autel. Puis après avoir lu devant le peuple le *Livre de l'alliance* (ספר הברית, τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης) et avoir reçu une nouvelle promesse d'obéissance, il aspergea le peuple de l'autre moitié du sang en disant : « Voici le sang de l'alliance (ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης) que Jahvé a conclue avec nous sur toutes ces paroles » (3). A la lumière de ce récit les mots « Ceci est le sang de l'alliance » cessent d'être énigmatiques ; ils laissent, au contraire, entrevoir une économie religieuse nouvelle, supérieure à l'ancienne, qui n'était que figurative. Jésus lui-même se présente comme un nouveau Moïse, comme le Médiateur entre le Père et l'Israël nouveau. Il a promulgué la loi nouvelle,

(1) Sur le sens de διαθήκη dans le Nouveau Testament, cf. L. G. DA FONSECA, ΔΙΑΘΗΚΗ, dans *Biblica*, 1927, t.VIII, p. 434-441 ; 1928, t.IX, p. 26-40, 143-160. Voici les passages où le mot se rencontre : MATTH., XXVI, 28 ; MARC., XIV, 24 ; LUC., I, 72 ; XXII, 20 ; ACT., III, 25 ; VII, 8 ; ROM., IX, 4 ; XI, 27 ; I COR., XI, 25 ; II COR., III, 6-14 ; GAL., III, 15-17 ; IV, 24 ; EPH., II, 12 ; HEBR., VII, 22 ; VIII, 6, 8, 9 (bis), 10 ; IX, 4 (bis), 15 (bis), 16, 17, 20 ; X, 16, 29 ; XII, 24 ; XIII, 20 ; APOC., XI, 19. Le terme a indubitablement le sens de testament dans HEBR., IX, 16, 17.

(2) M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Marc*, 4^e édit, p. 379-380) tient compte des deux sens. « Cette alliance est à proprement parler le testament, c'est-à-dire, la dernière volonté de Jésus qui va mourir et qui dispose de son sang. » A l'appui du sens de testament, il invoque HEBR., IX, 15, les traductions latines, ainsi que les inscriptions et les papyrus.

(3) Ce rite est rappelé par HEBR., IX, 18-20, qui rapporte les paroles de Moïse sous une forme qui diffère légèrement de celle d'*Exod.*, XXIV, 8, mais se rapproche davantage de la formule des narrations de Marc et de Matthieu : τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἥς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός. Le rite est rapproché de la mort du Christ.

son évangile, et les apôtres, prémices du nouveau peuple élu, au nombre de douze comme les tribus d'Israël, lui promettent leur fidélité. Comme Moïse, Jésus scelle une alliance, toutefois non plus dans le sang de victimes animales, mais dans son propre sang. Les paroles « Ceci est mon sang de l'alliance » contiennent ainsi tout un chapitre de la théologie de l'épître aux Hébreux (1).

Il va de soi que l'alliance scellée par le sang de Jésus est une alliance nouvelle. Aussi le mot *καινή*, qui se lit chez Paul et chez Luc, loin d'altérer l'idée exprimée par Marc et Matthieu, ne fait que l'expliciter. Il évoque mieux l'oracle prophétique de JEREM., XXXI, 31 et suiv. : « Voici que des jours viennent — oracle de Jahvé — où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle (ברית חדשה, *δισθήκη καινή*), non comme l'alliance que je conclus avec leurs pères le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte, alliance qu'eux ont rompue quoique je fusse leur époux. Car voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Jahvé : je mettrai la Loi au dedans d'eux et je l'écrirai sur leur cœur ; et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Un homme n'enseignera plus son prochain, ni un homme son frère, en disant : « Connaissez Jahvé ». Car ils me connaîtront tous, depuis les petits jusqu'aux grands — oracle de Jahvé. Car je pardonnerai leur iniquité et je ne me souviendrai plus de leur péché. » (2) C'est de cette alliance nouvelle que Jésus est le médiateur, ainsi que l'explique l'auteur de *Hebr.*, VIII, 6-13, qui cite la même prophétie.

Comme Jésus scelle l'alliance par son sang, celui-ci est un sang sacrificiel. Ainsi l'exigent les conceptions de l'époque et l'allusion à *Exod.*, XXIV, 8. Partant, la cène eucharistique, où le sang est

(1) *Hebr.* traite du sacrifice du Christ aux chapitres IX et X, 1-18 ; voir surtout *Hebr.*, IX, 18-20.

(2) Sur JEREM., XXXI, 31 et suiv., cf. L. DENNEFELD, *Le messianisme*, Paris, 1929, p. 92-93 ; É. TOBAC, *Les prophètes d'Israël. Études historiques et religieuses*, t. II, Malines, 1921, p. 276-277. Ce dernier note bien les caractères de la nouvelle alliance, relevés ici par Jérémie : « a) Elle sera perpétuelle (v. 32) ; b) elle comportera la rémission des péchés (v. 34) ; c) elle reposera sur une loi intérieure se présentant à l'homme non plus comme une obligation venant du dehors, mais comme l'expression de la volonté sanctifiée du fidèle (v. 33) ; d) elle sera une source de connaissance plus parfaite, plus universelle et plus intime (v. 34). » Sur la nouvelle alliance, cf. également H. GRESSMANN, *Der Messias*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouv. sér., fasc. 26, Goettingue, 1929, p. 160-164.

donné en breuvage (1), se présente comme un repas d'alliance sacrificielle (2). Au reste l'allusion à la mort sacrificielle de Jésus devient plus manifeste dans la suite des formules, surtout dans celles relatives à la coupe. Chez Luc, le sang est qualifié τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, car il ne paraît pas douteux que, dans la pensée de l'auteur, ces mots se rapportent à αἵματί μου, et non pas à τὸ ποτήριον comme l'indique l'accord grammatical. Chez Marc et Matthieu, le doute n'est d'ailleurs pas possible, ἐκχυννόμενον se rapportant dûment, du point de vue de la grammaire, à αἷμά μου. Une autre différence, c'est que Marc et Matthieu ont ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν au lieu de ὑπὲρ ὑμῶν. Ces mots complémentaires n'ont leurs correspondants dans la formule relative au pain, que chez Luc : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον et chez Paul : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (3), qui cependant n'a rien d'analogue à propos de la coupe. Considérés en eux-mêmes, ces mots, qui déterminent le σῶμα, pourraient signifier uniquement que le corps est donné aux disciples à leur avantage. Mais le parallélisme avec les mots relatifs au sang invitent à les entendre, comme ces derniers, de la mort sacrificielle, salvifique

(1) Nous anticipons ici quelque peu, en admettant déjà l'interprétation réaliste de la formule : « Ceci est mon sang de l'alliance ».

(2) Observons ici que dans la littérature rabbinique, l'expression « sang de l'alliance » (דָּם בְּרִית) signifie d'ordinaire le sang de la circoncision : cf. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. I, p. 991-992 ; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*. 151-152. Comme l'observent justement G. DALMAN (*loc. cit.*) et H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, p. 220), l'on ne voit pas que la formule de la dernière cène soit en rapport avec ce sens. Pour admettre un tel rapport, il faut se livrer aux rapprochements trop compliqués et assez fantaisistes faits par R. EISLER, *Das letzte Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, t. XXV, p. 29-31. Nous avons déjà dit que, d'après cet auteur, Jésus a probablement oint ses disciples avec le vin de la coupe כּוּס יִשׁוּעָה qu'il venait de comparer au sang de l'alliance mosaïque. Or, continue l'auteur, דָּם בְּרִית étant l'expression usuelle pour désigner la circoncision, le rite d'agrégation à l'ancienne alliance, « mon sang de l'alliance » signifie la circoncision que j'ai instituée comme rite d'agrégation à la nouvelle alliance. De plus, comme d'après *Exod.*, IX, 25, le simple contact avec le « sang de l'alliance » d'un autre supplée au défaut de la propre circoncision et que l'Ancien Testament parle, au sens figuré et moral, de lèvres, d'oreilles et de cœurs non circoncis, il résulte qu'oindre les lèvres et les yeux avec le sang de la circoncision de Jésus, c'est-à-dire avec le vin du *Quiddoush*, c'était circoncire les lèvres et les yeux en vue de la nouvelle alliance.

(3) Il existe quelques variantes pour la formule paulinienne I *Cor.*, XI, 24. Mais les additions : λάβετε, φάγετε, et κλώμενον, ou θρῦπτόμενον, διδόμενον présentées par quelques témoins du texte ne sont pas authentiques : cf. E. NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine*, 10^e édit., p. 445.

de Jésus. C'est qu'ils rappellent irrésistiblement plusieurs passages des évangiles synoptiques (1) ou des épîtres de saint Paul (2) qui insistent sur la valeur rédemptrice de la mort du Christ, et, par delà ces textes, la prophétie célèbre d'ISAÏ., LIII, 10-12, sur le « serviteur de Jahvé ». A la lumière de cette doctrine, la préposition ὑπέρ prend peut-être un sens plus compréhensif ; non seulement elle affirme que la mort de Jésus est utile aux apôtres mais elle exprime encore l'idée de substitution (3). Au reste, c'est en fonction de la même doctrine qu'il faut expliquer deux autres particularités du récit de MATTH., XXVI, 28, à savoir la leçon περὶ πολλῶν et l'addition de εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Elles n'introduisent pas des idées nouvelles mais elles poussent davantage les conceptions virtuellement contenues dans les autres récits (4).

Il est intéressant d'observer que les participes διδόμενον et ἐκχυννόμενον sont au présent. Plusieurs exégètes, notamment Lamiroy (5), y insistent beaucoup et en concluent que ces termes visent non pas l'immolation du corps et l'effusion du sang de Jésus à la croix, mais une immolation et une effusion mystiques à la cène elle-même. Le participe présent aurait le sens du présent chaque fois qu'il se rattache à un verbe qui est lui-même à ce temps (6). Toutefois cette règle est contes-

(1) MARC., X, 45 et MATTH., XX, 28. Le Fils de l'homme est venu, non pas pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour un grand nombre : δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Sur ces fameux passages, cf. F. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 115-117 ; C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 67-112.

(2) Rom., V, 6-8 ; VIII, 32 ; XIV, 15 ; I Cor., I, 13, l'expression implique une allusion à la mort rédemptrice du Christ ; XV, 3 ; Gal., II, 20 ; III, 13 ; Eph. V, 25 ; I Thess., V, 10 ; Tit., II, 14. — Voir également Hebr., II, 9 ; VI, 20 ; I PETR., II, 21 ; III, 18 ; I IOH., III, 16. Dans tous ces passages on trouve la préposition ὑπέρ.

(3) La préposition ὑπέρ est susceptible d'exprimer l'idée de substitution et celle-ci se combine avec le sens de : à l'avantage de. Cf. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 1341. L'idée de substitution se rencontre d'ailleurs dans la prophétie d'Isaïe et dans la doctrine néo-testamentaire touchant la valeur rédemptrice de la mort du Christ.

(4) Il n'est peut-être pas sans intérêt de faire observer que les deux idées ainsi exprimées par Marc, celle « du grand nombre » des hommes auxquels la mort du Christ sera salutaire et celle de la rémission des péchés, se trouvent également réunies et exprimées, en partie, dans les mêmes termes dans ISAÏ., LIII, 12 où les LXX ont : καὶ αὐτὸς [le serviteur de Jahvé] ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε.

(5) *Op. cit.*, p. 206-213.

(6) *Op. cit.*, p. 206-208. L'auteur exclut de l'enquête les passages où se trouve le verbe ἔρχομαι parce qu'il exprimerait déjà par lui-même l'idée du futur (MATTH., XI, 3 ; LUC., VII, 20 ; I Thess., I, 10 ; IAC., V, 1) ; il omet également

table. Le présent a quelquefois le sens du futur, surtout dans le grec hellénistique, plus friand de vivacité que le grec classique (1). En particulier, le participe présent peut avoir la portée d'un futur (2), même quand le verbe auquel il se rapporte se trouve au présent. Le Nouveau Testament en offre plusieurs exemples (3), tandis qu'il se sert rarement du participe futur (4). Du reste l'emploi du présent pour le futur est très naturel, lorsqu'il s'agit d'un événement imminent. Or, dans le cas qui nous occupe, les paroles *διδόμενον* et *ἐκχυνόμενον* sont prononcées au moment où la passion de Jésus va commencer. Aussi croyons-nous, avec Van Crombrugghe (5) et avec la plupart des auteurs, que ces mots se réfèrent à la mort de Jésus en croix. Néanmoins ces mots caractérisent le corps et le sang de Jésus comme ceux d'une victime de sacrifice (6), et

les textes où le verbe n'est pas au participe, puisque de tels exemples ne pourraient pas résoudre la question du sens à attacher au participe (IOH., XIII, 27 ; XIV, 3, 12). Il se borne donc à examiner les passages suivants, parfois allégués en faveur du sens futur du participe présent : MATH., XXVI, 25 ; IOH., I, 29 ; I Thess., I, 9-10 ; II Thess., I, 7-8 ; I Cor., IV, 14 ; I PETR., I, 9 ; II Cor., II, 15 ; Hebr., X, 4 ; II PETR., III, 11. L'auteur conclut qu'aucun des passages n'est strictement parallèle aux textes en question. Mais comme les restrictions imposées à l'enquête ne nous paraissent pas légitimes, la conclusion nous semble exagérée. Les explications ne nous ont pas convaincu. De l'aveu de l'auteur lui-même, Act., XV, 27 : *ἀπεστάλακμεν ἀπαγγέλλοντας* est un cas où le participe présent exprime le futur. Toutefois il n'infirmerait point la règle énoncée, puisque le verbe principal exprime déjà un but à atteindre.

(1) Cf. R. RADEMACHER, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volksprache*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 1, 2^e édit., Tubingue, 1925, p. 152 : « die Zeit des Hellenismus liebt die lebendigen Ausdrucksformen. Daher findet sich öfter als in der klassischen Sprache an Stelle des Futurums ein Präsens, weil es die unmittelbare Gewissheit des Eintretens eines kommenden Ereignisses kräftiger zum Ausdruck bringt... Dass auch in Neuen Testament dies futurische Präsens gerade bei *ἐρχομαι* besonders häufig vorkommt, ist vielleicht doch kein Zufall. »

(2) Cf. A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit., p. 192-193.

(3) Voici quelques références à des textes où le verbe au présent a, soit certainement soit probablement, le sens du futur. On voudra bien remarquer que dans plusieurs cas il s'agit d'un participe, et que plus d'une fois le verbe auquel il se rapporte est au présent : MATH., XI, 3 ; XXVI, 25 (coll. 23) ; LUC., VII, 20 ; IOH., I, 29 ; XIII, 11, 27 ; XIV, 3 ; XVIII, 2 ; XXI, 20 ; Act., XV, 27 ; II Cor., II, 15 ; I Thess., I, 10 ; Hebr., X, 14 ; IAC., V, 1 ; I PETR., I, 9 ; II PETR., III, 11.

(4) Cf. A. DEBRUNNER, *op. cit.*, p. 195-196.

(5) *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 201-203, n. 2.

(6) Cf. C. RUCH, *La messe d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de*

en exprimant en quelque sorte l'oblation actuelle (1). Même sans ces mots, la double formule « Ceci est mon corps », « ceci est est mon sang », la distinction si expressive de deux éléments dont la séparation entraîne pour l'homme la perte de la vie, font penser à la mort violente, à l'immolation sacrificielle de Jésus (2).

III. — Il reste à examiner une dernière question touchant les formules eucharistiques, la plus importante, la plus âprement controversée. Dans la pensée des trois premiers évangélistes et de saint Paul, ces formules sont-elles à prendre dans un sens symbolique, ou bien, au contraire, réaliste ? En d'autres termes, Jésus présente-t-il le pain et le vin comme des figures de sa passion, ou bien entend-il donner aux apôtres en réalité, quoique d'une façon mystique, son corps et son sang ?

Nous avons noté dans la première partie de notre étude (3) qu'un nombre toujours croissant d'auteurs non catholiques se prononcent en faveur de l'interprétation réaliste, approuvant

théologie catholique, t. X, col. 806 : « Si l'immolation sanglante ne doit avoir lieu que plus tard, écrit l'auteur, dès maintenant, à la cène, la victime s'offre à Lui, non seulement par la pensée, le cœur ou un acte de volonté, mais par un geste et des paroles extérieures, solennelles et assez marquées pour que le souvenir en ait été consigné dans l'Évangile et par saint Paul. »

(1) C. RUCH, *La messe d'après la sainte Écriture*, col. 805.

(2) D'après J. BRINKTRINE (*Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung*, dans les *Freiburger theologische Studien*, fasc. 21, Fribourg-en-Br., 1918, p. 21-22), de la dualité du rite il est légitime de conclure au caractère sacrificiel de l'eucharistie. « Denn man hat, namentlich vom Standpunkte des antiken Denkens aus, ein Recht, auch ohne Zuhilfenahme der Zusätze zu Leib und Blut, aus der Tatsache, dass das was früher Brot war, Leib Christi, und das, was früher Wein war, Blut Christi ist, ohne weiteres auf einen Opferleib und ein Opferblut zu schliessen. » Peut-être, ajoute l'auteur, avec une réserve qu'on ne saurait trop approuver, cette dualité permet-elle également d'établir ce caractère d'une autre façon, à savoir, en faisant appel à l'idée d'alliance. Voici comment il s'en explique. Les cérémonies les plus solennelles de la conclusion d'une alliance dans l'Ancien Testament se caractérisent toujours « durch eine gewisse Zweiheit (Trennung) » : *Gen.*, XV, 19. et suiv. : les victimes sont coupées en deux ; *JEREM.*, XXXIV, 18, où un même rite est supposé ; *Exod.*, XXIV, 4 et suiv. : le sang des victimes est partagé en deux moitiés. De plus les expressions כרת ברית, ῥάσιν τεμνεν, « fœdus icere, facere, percutere », attestent, elles aussi, la connexion, dans la pensée des Orientaux, des Grecs et des Romains, entre l'idée d'alliance et celle d'une certaine dualité. Il est donc possible, conclut Brinktrine, que la dualité du rite eucharistique implique une alliance dont Jésus est le médiateur et comme, d'après les conceptions de l'Ancien Testament, la conclusion solennelle d'une alliance ne pouvait se faire sans un sacrifice, cette dualité pourrait caractériser l'eucharistie comme un rite de sacrifice.

(3) Cf. *supra*, p. 19-27, 29-20.

ainsi, parfois explicitement, l'exégèse traditionnelle de l'Église. Certes cette exégèse peut en appeler au sens naturel des textes. C'est là une vérité incontestable et d'ailleurs incontestée. La véritable question est de savoir si, pour rester fidèle à la pensée des narrateurs, il faut se tenir à ce sens ou y renoncer. L'accepter, c'est évidemment leur attribuer la croyance à une réalité surnaturelle. Cette croyance, il ne faut pas l'écarter à priori, comme le rationalisme ne l'a fait que trop souvent. La foi au surnaturel ne s'affirme-t-elle pas à chaque page des évangiles et des épîtres de saint Paul ?

Les partisans de l'interprétation symbolique remarquent que Jésus, dans les évangiles, se sert souvent de la parabole ou de l'allégorie ; plus d'une fois, observent-ils, le Maître propose une même vérité au moyen d'une double comparaison ou métaphore : le levain et le grain de sénevé, la brebis et la drachme perdues, le morceau neuf dans le vieil habit et le vin nouveau dans les vieilles outres. De plus, ils signalent dans l'Écriture un certain nombre de phrases dans lesquelles le verbe « être » signifie « représenter » (1).

Considérations manifestement insuffisantes ! Sans doute, les évangiles synoptiques attribuent à Jésus plusieurs allégories ou paraboles, mais à chaque fois il est clair qu'il s'agit d'un enseignement symbolique. Souvent il est dit explicitement qu'il est question d'une parabole (2). Celle-ci est introduite par une formule qui ne laisse pas de place à l'équivoque (3), telle : « Le règne de Dieu est semblable à... », ou il arrive que la parabole est plus ou moins longuement expliquée (4). Dans la plupart des cas toute explication est superflue, une erreur de la part des auditeurs ou des lecteurs n'étant pas à craindre. Aussi bien jamais personne ne s'y est trompé. On ne s'est pas mépris davantage sur le sens du verbe

(1) Cf. à ce sujet C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1037-1038. Voici quelques exemples : MATTH., XIII, 37-39 : « Celui qui sème le bon grain est le Fils de l'homme, le champ est le monde, le bon grain, ce sont les fils du royaume ; l'ivraie, ce sont les fils du mal ; l'ennemi qui les a semés, c'est le diable ; la moisson, c'est la consommation du siècle ; les moissonneurs sont les anges » ; I Cor., X, 4 : « La pierre était le Christ » ; Gal., IV, 24 : « Ces femmes sont deux alliances » ; Apoc., I, 20 : « les sept étoiles sont les anges des sept églises » ; Ioh., X, 7 : « Je suis la porte des brebis » ; XV, I : « Je suis la vraie vigne ».

(2) Cf. MATTH., XIII, 3, 10-18, 24, 31, 33, 34 ; MARC., IV, 2, 10-13, 33-44 ; LUC., VIII, 4, 9-11.

(3) Cf. p. ex. MARC., IV, 26, 30-31 ; MATTH., XIII, 24, 31, 33, 47 ; XVIII, 23 ; LUC., XIII, 18-21.

(4) Cf. p. ex. MATTH., XIII, 18-23, 36-43 ; MARC., IV, 13-20 ; LUC., VIII, 11-15.

« être » dans les phrases qu'on a rapprochées des formules eucharistiques (1). Pour celles-ci, au contraire, il en va tout autrement. On pourrait déjà noter une première différence, à savoir que les paroles eucharistiques accompagnent une action, la distribution de pain et de vin, et que l'on ne trouve pas ailleurs, dans les évangiles, des actions symboliques de Jésus. Mais n'insistons pas. N'appuyons pas davantage sur l'ordre de réitération donné par le Seigneur. Retenons plutôt que rien dans le récit n'indique que Jésus ait tenu un langage figuré. Au contraire, dans les passages relatifs à l'eucharistie où saint Paul fournit en quelque sorte un commentaire du récit de la cène, la conception réaliste, la plupart des auteurs récents en conviennent, est nettement affirmée (2). Quant aux narrations synoptiques, elles ne diffèrent guère de celle de l'Apôtre, et l'on ne voit pas pourquoi elles devraient s'entendre autrement (3). Enfin et surtout, dans les documents anciens relatifs à l'eucharistie, la cène apparaît comme un repas où le fidèle mange et boit réellement le corps et le sang de Jésus. Il en est ainsi dans le quatrième évangile (4), chez saint Ignace d'Antioche (5), chez saint Justin (6). Rien ne permet

(1) Personne ne conteste que le verbe « être » puisse signifier « représenter » et, dans tous les cas allégués, le contexte montre clairement que tel est le sens de « être ». Un examen rapide des passages suffit à le prouver : MATTH., XIII, 37-39 est l'explication de la parabole de l'ivraie (cf. le verset 36); — I Cor., X, 4 fait partie de la description symbolique de l'histoire d'Israël; au verset 6, l'Apôtre ajoute : Tout cela était figure; — Gal., IV, 24 déclare : « Ces choses ont un sens allégorique »; — Apoc., I, 20 affirme qu'il donne l'explication du mystère des étoiles apparues dans la vision. — Enfin, en ce qui concerne IOH., X, 7 et XV, 1, le contexte explique comment Jésus peut dire qu'il est la porte des brebis et la vraie vigne. D'ailleurs aucun des textes allégués n'est strictement parallèle aux formules eucharistiques. Cf. C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1037-1038.

(2) Cf. *supra*, p. 19-27.

(3) Nous avons vu (cf. *supra*, p. 29-30) que plusieurs exégètes indépendants concèdent que les récits évangéliques de l'institution de l'eucharistie ne sont pas à entendre autrement que la narration paulinienne. Sans doute plusieurs historiens soutiennent que Paul, sous l'influence des religions à mystères, a pris au sens réaliste ce qui devait s'entendre uniquement au sens symbolique (cf. *supra*, p. 34-41). Nous verrons plus loin que cette thèse est insoutenable.

(4) IOH., VI, 51-64, passage que nous aurons à étudier plus loin.

(5) Smyrn., VII, 7; Philad., IV; Rom. VII, 3 (édit. K. BIHLMAYER, t. I, p. 108, 103, 100-101). Cf. A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, dans les *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, fasc. 12, Vienne, 1905, p. 20-46.

(6) I Apol., LXVI, 3-4. Cf. A. STRUCKMANN, *op. cit.*, p. 47-62.

de supposer que les évangiles synoptiques représentent une autre tradition, dont il n'existerait pas de trace dans la littérature chrétienne des deux premiers siècles. On est d'autant moins autorisé à le supposer que dès l'origine la conception réaliste de l'eucharistie s'est appuyée sur les narrations évangéliques de l'institution (1).

Reste l'ordre de réitération rapporté par Luc après la première formule, par Paul après la description des deux rites : « Faites ceci en mémoire de moi », ordre auquel l'Apôtre ajoute dans la bénédiction du calice : « Chaque fois que vous boirez » : Ces mots ne pouvant être isolés de leur contexte, ils ne peuvent viser n'importe quel repas, mais seulement celui dont il est question dans le passage, c'est-à-dire, « le repas du Seigneur ». La célébration de l'eucharistie est donc rapportée explicitement par Paul et Luc à un ordre de Jésus. En même temps qu'il prescrit la réitération du rite précédemment décrit, cet ordre en précise le caractère : la célébration se fera en souvenir de Jésus. Si l'on tient compte de la mort imminente de Jésus, exprimée clairement dans le rite, si l'on considère que le terme *ἀναμνήσις* fait songer aux repas funéraires, il n'est pas téméraire de penser que la commémoration prescrite était celle de la mort du Seigneur. Aussi est-ce un commentaire fidèle que la conclusion dégagée par saint Paul du récit de l'institution dans I *Cor.*, XI, 26 : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur. » L'eucharistie apparaît ainsi comme un rite commémoratif de la mort sacrificielle de Jésus.

Nous avons traduit ci-dessus τοὔτο ποιεῖτε par « faites ceci », et non pas « offrez ceci », comme le font certains auteurs tels que Andersen (2). La première traduction nous paraît plus naturelle. Toutefois le terme ποιεῖν est susceptible d'avoir le sens d'offrir, et il est intéressant de constater, avec Casel (3), combien fréquemment dans l'antiquité, des termes qui, pris

(1) Une preuve très claire nous est fournie par le passage indiqué de JUSTIN, I *Apol.*, LXVI, 3-4.

(2) *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, p. 13-19 ; K. G. GOETZ (*Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2^e édit., p. 190-192) ne croit pas qu'une telle traduction soit justifiée, mais il admet cependant que saint Paul a attaché indirectement ce sens à τοὔτο ποιεῖτε.

(3) *Actio in liturgischer Verwendung*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. I, Munster-in-W., 1921, p. 35-37. On y trouvera de nombreuses références. On pourra également consulter M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 9^e édit., Paris (sans date).

en eux-mêmes signifient simplement le fait de poser une action tels ποιεῖν, ἑρθεῖν, βέζειν, ὀρᾶν, *facere, operari*, désignent, même en l'absence d'une détermination ultérieure, une action sacrée, surtout celle de sacrifier. En particulier ce sens doit être attribué, semble-t-il, à ποιεῖν dans la version des LXX (1) et dans l'ancienne littérature chrétienne (2). Il est dès lors possible que le terme ait évoqué dans les récits de la dernière cène l'idée d'une action sacrificielle (3), que d'ailleurs le contexte tout entier appuie.

CONCLUSIONS

ÉTUDE COMPARATIVE DES RÉCITS DE LA DERNIÈRE CÈNE

En étudiant le rite et la doctrine eucharistiques, nous avons considéré simultanément les quatre récits de la dernière cène : MARC., XIV, 22-25 ; MATTH., XXVI, 26-29 ; LUC., XXII, 15-20, et I *Cor.*, XI, 23-25. Après avoir signalé les principales divergences que ces narrations présentent entre elles, il nous reste à pousser plus à fond la comparaison, afin de reconnaître, si possible, les relations existant entre les divers documents et les traditions différentes qu'ils ont conservées.

Un premier fait à noter consiste dans la ressemblance étroite entre la narration de Marc et celle de Matthieu grec. Elle doit s'expliquer, semble-t-il, par une dépendance littéraire immédiate. A s'en tenir à la simple comparaison des textes, la priorité de Marc ne fait pas de doute (4). Non seulement Matthieu a tous les

(1) Cf. p. ex. *Exod.*, XXIX, 38-41 ; *Levit.*, IX, 7, deux passages où le terme hébreu *עָשָׂה* a également le sens d'offrir ; puis encore I *Reg.*, XI, 33 ; II *Reg.*, XVII, 32. Cf. K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2^e édit., p. 190.

(2) A. ANDERSEN (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, p. 14) renvoie à JUSTIN, *Dialogue avec Typhon*, XLI, 1 et LXX, 4.

(3) Cf. O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, p. 132.

(4) L'affirmation d'une certaine dépendance littéraire de l'évangile grec de Matthieu vis-à-vis de l'évangile de Marc est parfaitement compatible avec les données de la tradition et les directives de la Commission biblique touchant la priorité de l'évangile araméen de Matthieu et l'identité substantielle de celui-ci avec notre premier évangile grec. Sur la question des rapports de Marc et de Matthieu, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. XXX et suiv. ;

éléments du récit de Marc, mais les différences ne se comprennent que comme des additions ou corrections apportées par le Matthieu grec, le plus souvent dans le but exclusif de rendre l'idée plus claire ou d'obtenir des phrases mieux équilibrées, plus élégantes. A un souci d'ordre littéraire il faudra attribuer des additions telles que celles de la particule *δέ* (au verset 26 entre *ἐσθιόντων* et *αὐτῶν* puis, au verset 29, devant *ὑμῖν*) ou de la copule *καί* (devant *εὐλογήσας* du verset 26 et devant *εὐχαριστήσας* du verset 27), la suppression, au verset 29, de la particule *ὅτι*, la substitution, aux versets 26 et 27, des participes *δούς* et *λέγων* aux indicatifs *ἔδωκεν* et *εἶπεν*, enfin, l'inversion, au verset 28, des mots *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. Tandis que cette inversion supprime un hiatus, le remplacement de l'indicatif par un participe évite une construction d'allure sémitique un peu monotone, à savoir la succession de plusieurs verbes employés à un mode personnel et reliés par un simple *καί*. Notons en passant que le changement de *ὑπὲρ* en *περί* dans le passage *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* n'a, lui non plus, rien de surprenant, puisque dans le grec néo-testamentaire l'emploi de *ὑπὲρ* avec le génitif au sens de « pour, à l'avantage de » est fort restreint par celui de *περί* (1). Le souci de clarté a pu engager à désigner explicitement le sujet *ὁ Ἰησοῦς*, au verset 26, et à y déterminer davantage le complément indirect par la substitution de *τοῖς μαθηταῖς* à *αὐτοῖς*. C'est encore obtenir plus de clarté et aussi plus de logique que de remplacer le trait narratif de Marc : *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* par l'invitation du verset 27 : *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* ; du coup est supprimée l'anticipation de l'action sur le discours. Cette modification amena assez naturellement l'addition, au verset suivant, de la conjonction *γάρ*, si fréquente dans le Nouveau Testament (2) et elle peut avoir entraîné, sous l'action d'une tendance au parallélisme, l'insertion de l'ordre correspondant *φάγετε* dans le verset 26 relatif à la distribution du pain. Dans le logion eschatologique l'expression : *οὐ μὴ πῖω ἂν ᾗ* est plus précise que celle de Marc : *οὐκέτι οὐ μὴ πῖω* ; de plus l'addition de *μέθ' ὑμῶν*, le changement

A. CAMERLYNCK, *Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam synopsis juxta Vulgatam editionem cum introductione de quaestione synoptica*, dans les *Commentarii Brugenses in sacram Scripturam*, 3^e édit., Bruges, 1921, p. XLI et suiv.

(1) Cf. A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit., p. 132-133.

(2) Cf. A. DEBRUNNER, *op. cit.*, p. 259.

de τοῦ θεοῦ en τοῦ πατρὸς μου, sont plus faciles à admettre que ne le seraient les modifications inverses. Quant à la différence la plus importante, elle consiste dans les mots du verset 28 : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, qui ne se lisent pas chez Marc. Comme nous l'avons noté antérieurement (1), ces mots rendent plus explicite et développent l'allusion à ISAI., LIII, 10-12. Ils n'introduisent, somme toute, aucune idée nouvelle. Aussi tout invite à rapporter les récits de Marc et de Matthieu à une seule et même tradition.

Comparés à la tradition représentée par Marc et Matthieu, les récits de Paul et de Luc forment un second groupe (2). Des différences qui le distinguent du premier il suffira de signaler les principales. A la formule : « Ceci est mon corps » se rattachent quelques mots qui expriment la valeur rédemptrice de la mort de Jésus ; il est noté que la distribution de la coupe se fait après le repas : μετὰ τὸ δειπῆσαι ; l'alliance est explicitement qualifiée de nouvelle ; la formule relative à la coupe présente une tournure caractéristique : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang » ; enfin et surtout, Paul et Luc attribuent à Jésus l'ordre de réitérer la cène en souvenir de lui.

Une comparaison plus attentive des récits de Paul et de Luc permet de constater des ressemblances très étroites, qui s'étendent souvent jusqu'à l'identité des expressions elles-mêmes. Relevons dans LUC., XXII, 19-20 et I Cor., XI, 24-25, l'emploi, dans la première partie de la narration, du terme εὐχαριστήσας, les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, l'ordre de réitération : ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, puis, à une simple inversion de mots près, l'introduction de la seconde partie : ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, μετὰ τὸ δειπῆσαι, λέγων ; enfin, à deux légères retouches près (la suppression de ἐστὶν et le changement de ἐμῶ en μου), Luc a repris la formule qui accompagne la distribution de la coupe eucharistique : τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῶ αἵματι. Toutefois entre les textes de Luc et de Paul la similitude ne va pas aussi loin que celle existant entre Marc et Matthieu. Certaines divergences ne sont pas négligeables. Les versets 15-18 de LUC., XXII, ne se lisent pas chez saint Paul. D'autre part Luc ne reproduit pas le second ordre de réitération rapporté par l'Apôtre. Enfin Luc a ajouté à la formule relative

(1) Cf. *supra*, p. 185.

(2) Nous n'avons plus à revenir ici sur la question de l'authenticité de LUC., XXII, 19-20, que nous avons suffisamment étudiée plus haut, p. 101-109.

à la coupe les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, et à celle touchant le pain un complément parallèle διδόμενον. Les autres différences concernent des détails de moindre importance.

De la confrontation des narrations de Paul et de Luc on peut conclure, semble-t-il, que Luc reproduit, au moins en partie, la tradition transmise par saint Paul. Cette conclusion est d'ailleurs conforme aux données de l'ancienne tradition et aux résultats bien établis de la critique, d'après lesquels le troisième évangile a pour auteur Luc, disciple et compagnon de voyage de l'Apôtre des gentils (1). Rien n'oblige toutefois à admettre une dépendance littéraire du récit de Luc par rapport à celui de I Cor., XI, 23-25. Au reste, quoi qu'il en soit de la nature précise de cette dépendance, l'enseignement de saint Paul n'a pas été la source unique de la narration de Luc. Celui-ci semble avoir connu et, dans une certaine mesure, utilisé Marc. L'hypothèse expliquerait facilement l'addition par Luc des mots καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς au verset 19, et celle, plus importante, du complément de la formule relative à la coupe au verset 20 : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Un emprunt de ces mots à Marc rendrait parfaitement compte de l'accusatif assez singulier ἐκχυννόμενον qui, grammaticalement, ne peut se rapporter qu'à τὸ ποτήριον, alors que, pour le sens, il doit se rattacher à ἐν τῷ αἵματι. D'autre part l'emprunt n'a pas été servile, puisque πολλῶν a été remplacé par le pronom ὑμῶν, déjà utilisé dans la formule relative au pain. Notons encore une fois que ces conclusions touchant le rapport entre MARC., XIV, 22-25, et LUC., XXII, 15-20, rejoignent celles qui découlent de l'examen des relations existant entre le second et le troisième évangile (2).

L'origine du noyau central du récit de Luc expliquée, il n'y a plus qu'à rechercher la provenance des déclarations eschatologiques des versets 15-18. Lietzmann (3) n'y voit qu'un développement de la déclaration de MARC., XIV, 25. Nous avons déjà précédemment relevé l'invraisemblance de cette opinion. Admettant

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 2^e édit., p. VIII et suiv.; E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, 8^e édit., Paris, 1924, p. 451-457.

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, 2^e édit., p. XLVIII-LXVIII : « En résumé, écrit-il, (*loc. cit.*, p. LXVI), Luc a pris dans Mc. les grandes lignes de son œuvre. Sa dépendance est assez étroite dans les sections marciennes, mitigée dans les sections de l'investiture et de la Passion. »

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 215-216. Cf. *supra*, p. 103-106.

le caractère pascal de la dernière cène, nous inclinons plutôt à croire que Luc ne dépend pas ici de Marc, mais utilise une tradition particulière, de laquelle pourrait dériver la déclaration eschatologique qui, chez Marc et Matthieu, suit la distribution de la coupe eucharistique.

Au total il y a à distinguer deux traditions principales touchant l'institution de la cène : la tradition reproduite par Marc et par Matthieu et celle conservée par Paul et utilisée également par Luc. Il nous faudrait maintenant étudier le rapport de ces deux traditions, du récit de Marc et de la narration paulinienne. Comme cet examen aboutit à une discussion sur l'origine et la valeur historique des traditions, il trouvera plus naturellement sa place dans la troisième section, consacrée aux origines de l'eucharistie.

ARTICLE II

LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE DANS LA PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

I. — Le commentaire de I *Cor.*, XI, 23-25, dans l'article précédent de ce chapitre, a déjà mis en relief maints aspects de la doctrine eucharistique de saint Paul (1). Nous avons à compléter cet exposé par l'examen des autres passages de la même épître, qui semblent nous livrer plus directement la pensée de l'Apôtre. Mais avant de considérer ces textes, il est utile de rappeler sommairement certains articles de l'évangile de saint Paul, qui présentent une connexion avec sa doctrine eucharistique et qui confirmeront la justesse de l'interprétation réaliste de la cène paulinienne.

Un premier point à signaler c'est l'importance que l'Apôtre attache à la mort du Christ (2). Si l'on a pu dire avec raison

(1) Cf. *supra*, p. 175-191.

(2) Cf. R. G. BANDAS, *The Master-Idea of saint Paul's Epistles or the Redemption. A study of Biblical Theology*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica consequendum conscriptae*, II^e sér., t. XIII, Bruges, 1925, p. 227-310 ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, 6^e édit., Paris, 1923, p. 210-256 ; É. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul. Étude de théologie biblique*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae*, II^e sér., t. III, Louvain, 1908, p. 139-196.

que l'idée maîtresse de ses épîtres est celle de la rédemption (1), on peut ajouter que l'acte central de l'œuvre de salut est la passion du Sauveur. Pour saint Paul cette passion a la valeur d'un sacrifice. Clairement insinuée dans les textes qui attribuent les effets de la rédemption soit au sang (2), soit à la mort violente du Christ (3), cette doctrine est formellement exprimée dans *Eph.*, V, 2 : « Le Christ nous a aimés et il s'est livré lui-même pour nous, comme oblation et comme victime immolée à Dieu en odeur de suavité. » D'une façon plus spéciale, l'immolation du Christ est présentée comme le sacrifice qui scelle la nouvelle alliance. Qu'on se rappelle la formule eucharistique : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang » (4). Elle est assimilée également, dans la première épître aux Corinthiens, au sacrifice de l'agneau pascal : « Le Christ, notre agneau pascal est immolé » (5) ; enfin elle est pour les chrétiens ce qu'était pour les juifs le sacrifice du jour solennel de *Kippourim*, un sacrifice d'expiation ou de propitiation (6). A plusieurs reprises l'Apôtre insiste sur le caractère spontané et volontaire de cette même oblation (7).

Pour bénéficier des effets salutaires de la rédemption, le fidèle doit s'unir au Seigneur mort et ressuscité. Sans doute cette union se réalise par une foi vive dans le Christ Jésus, un amour généreux envers lui, une vie conforme à la morale chrétienne. Personne mieux que saint Paul n'a exalté la foi et la charité. Mais, pour l'Apôtre, la foi n'est que la condition et la charité n'est que l'épanouissement d'une union des fidèles avec le Christ plus profonde, de nature non seulement morale mais à la fois surnaturelle et physique. C'est un contact immédiat entre le Christ glorieux et l'âme des fidèles, union assez intime pour qu'il faille l'appeler mystique. L'union mystique de l'âme au Seigneur Jésus, tel est donc le second point de l'évangile paulinien que nous avons à relever ici (8). Cette doctrine implique celle de

(1) C'est le titre même de l'ouvrage signalé de R. G. BANDAS.

(2) *Rom.*, V, 8-9 ; *Eph.*, I, 7 ; II, 13 ; *Col.*, I, 19, 20.

(3) I *Cor.*, XV, 3 ; *Rom.*, V, 6, 8, 10 ; *Col.*, I, 22 ; *Gal.*, II, 21.

(4) I *Cor.*, XI, 25. Cf. *supra*, p. 183-184.

(5) I *Cor.*, V, 7.

(6) *Rom.*, III, 25

(7) *Gal.*, I, 14 ; II, 20 ; *Eph.*, V, 2, 25 ; I *Tim.*, II, 6 ; *Tit.*, II, 14.

(8) A signaler principalement : A. WIKENHAUSER, *Die Christusbystik des hl. Paulus*, dans les *Biblische Zeitfragen*, II^e sér., fasc. 8-10, Munster-en-W., 1928. Ce travail est une excellente mise au point des études antérieures. Plus récent

l'inhabitation surnaturelle et mystique du Christ dans l'Apôtre et dans les fidèles. De tous les passages (1) où cette idée s'exprime, le plus important est *Gal.*, II, 19, 20 : « En ce qui me concerne, je suis mort à la Loi par le fait de la Loi afin de vivre pour Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Ce n'est plus moi qui vis. C'est le Christ qui vit en moi. A présent, ma vie dans la chair, c'est une vie dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. » Le rapport inverse se traduit dans une formule d'une belle frappe, fréquente sous la plume de l'Apôtre : « dans le Christ » ou « dans le Seigneur ». S'il est exagéré de dire avec A. Deissmann, l'auteur d'une monographie sur le sujet (2), que la formule rend un son mystique les 164 fois qu'elle apparaît, il en est du moins ainsi dans la grande majorité des cas, chaque fois, semble-t-il, qu'il est question d'une union intime, stable, vitale entre le fidèle et le Christ glorieux (3). Plus discrètement, non moins habilement, cette même doctrine pénètre l'évangile de saint Paul grâce aux génitifs fréquents : τοῦ Χριστοῦ (Ἰησοῦ) ou τοῦ κυρίου, signalés par Deissmann (4) et étudiés d'une façon plus approfondie par son disciple O. Schmitz (5). La plupart du temps ces génitifs se rattachent à des substantifs qui expriment

mais imposant plus de réserves : A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930. Avec WIKENHAUSER (*op. cit.*, p. 6) nous prenons ici le terme mystique, non au sens restreint que lui donnent les théologiens et les historiens des religions protestants, mais dans une acception plus large pour signifier toute forme de la piété qui aspire ou aboutit à une union directe ou à un contact immédiat entre l'âme et la divinité.

(1) Cf. *Rom.*, VIII, 9-11 ; II *Cor.*, XIII, 2-5 ; *Eph.*, III, 16-19 ; *Gal.*, IV, 19 ; *Col.*, I, 27. Voir A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 21-25.

(2) *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892. — Voir également du même auteur : *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, 2^e édit., Tubingue, 1925, p. 111-113. « Dieses urpaulinische Lösungswort « in Christus », écrit-il (*loc. cit.*, p. 111), ist plastisch mystisch empfunden, wie das damit verzahnte « Christus in mir ». 164 mal kommt die Formel « im Christus » (oder « im Herrn » u. a.) bei Paulus vor : wirklich das Kennwort seines Christentums. »

(3) Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 9-16. Nous ne donnerons que quelques références à des passages où les formules semblent bien avoir un sens mystique : *Rom.*, VI, 11 ; VIII, 1 ; I *Cor.*, I, 2 ; XV, 22 ; II *Cor.*, V, 7 ; *Gal.*, II, 4 ; III, 26 ; *Eph.*, III, 12 ; V, 8 ; VI, 10 ; *Philipp.*, I, 1 ; III, 7 ; IV, 13, 21 ; *Col.*, I, 28 ; I *Thess.*, IV, 17. Remarquez encore la formule « revêtir le Christ » dans *Gal.*, III, 26-29.

(4) *Paulus Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, 2^e édit., p. 126-128 ; 1^{re} édit., p. 94-95.

(5) *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs*, dans les *Neutestamentliche Forschungen*, 1^{re} sér., *Paulusstudien*, fasc. 2., Gutersloh, 1924.

les conceptions religieuses fondamentales de l'Apôtre ; dans certains cas ils ne rentrent dans aucune des catégories grammaticales usuelles (Genetivus objectivus, subjectivus, auctoris, possessivus) au point que¹ Deissmann a proposé une appellation nouvelle : « genetivus communionis », « genetivus mysticus » (1).

Pour comprendre la croyance de saint Paul en l'union mystique entre les baptisés et le Christ glorieux, il faut la considérer à la lumière de la théologie de l'Esprit (2). Tout suggère cette méthode. Pour l'Apôtre, le Christ ressuscité et glorifié est l'Esprit ; non seulement son être, y compris le corps, est pneumatique, mais lui-même est aussi le dispensateur de l'Esprit (3). A côté de la formule « dans le Christ » saint Paul emploie d'une façon analogue cette autre : ἐν πνεύματι, et l'analogie est d'autant plus remarquable que souvent l'affirmation touchant l'Esprit est la même que celle touchant le Christ (4). Enfin, si l'idée de l'inhabitation du Christ dans les fidèles ne se rencontre qu'assez rarement, celle

(1) Voici quelques références à des génitifs de cette espèce, signalées par A. WIKENHAUSER (*op. cit.*, p. 16-21) : II Cor., V, 14 ; Eph., III, 19 ; II Thess., III, 5 ; Philipp., II, 30 ; I Cor., XV, 58 ; XVI, 10 ; Eph., III, 1 (coll. IV, 1.).

(2) La littérature sur le sujet est abondante. A mentionner surtout, outre les excellentes remarques de A. WIKENHAUSER (*op. cit.*, surtout p. 46-52) : H. BERTRAMS, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, dans les *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. IV, fasc. 4, Munster-en-W., 1913 : monographie sur le sujet, et J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne. Étude de théologie positive*, dans *Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologia consequendum conscriptae*, II^e sér., t. XV, Wetteren et Paris, 1925, p. 250-255 : exposé succinct mais substantiel. Dans les ouvrages mentionnés on trouvera des renseignements bibliographiques ultérieurs.

(3) I Cor., VI, 17 : ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστιν ; XV, 45 : ἐγένετο ... ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιεῖν ; II Cor., III, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν. Touchant ce dernier passage H. BERTRAMS (*op. cit.* p. 95) écrit : « Es ist nicht einfach Identification... Die Gleichsetzung kann nur deshalb erfolgen weil πνεῦμα das ganze Wesen, das leibliche einbegriffen, bestimmt und gestaltet. Keine Spur menschlicher Schwäche und irdischer Vergänglichkeit ist in ihm zurückgeblieben. Sogar der Leib hat eine Umschaffung erfahren, wodurch er ein entsprechendes und geeignetes Organ des von πνεῦμα erfüllten Christus geworden ist. Das πνεῦμα ist in ihm verkörpert. Insofern ist er πνεῦμα. » Cf. encore A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 29 et 50.

(4) La formule ἐν πνεύματι se rencontre 19 fois. Quant à l'identification des affirmations touchant le Christ et l'Esprit, comparez p. ex. Rom., VIII, 9 avec I Cor., I, 30 ; II Cor., V, 17 ; Rom., VIII, 1 ; XVI, 11 ; — Philipp., I, 27 avec IV, 1 ; I Thess., III, 8 ; — Rom., XV, 16 avec I Cor., I, 2 ; — Eph., IV, 30 avec I, 13 ; — Philipp., III, 1 ; IV, 4 avec XIV, 17 ; — Rom., IX, 1 avec Eph., IV, 17. Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 29-30.

de l'inhabitation de l'Esprit du Christ, de l'Esprit de Dieu ou simplement de l'Esprit n'en est que plus fréquente (1). Grâce à ces observations une synthèse plus approfondie devient possible (2). Dans chaque chrétien réside une vertu surnaturelle, divine, le $\piνεῦμα$. Ce pneuma, qui parfois est la source de phénomènes charismatiques, est le principe permanent, normal de la vie et de l'activité chrétiennes. Entre ce pneuma divin et le Christ glorieux le rapport est des plus étroits (3). D'aucuns, notamment J. Weiss, ont conclu à l'identité totale (4), mais à tort, car l'identification est d'ordre purement dynamique. Le Christ possède la plénitude du $\piνεῦμα$ divin et il en est le dispensateur (5). Associant les fidèles à sa vie pneumatique propre, agissant et vivant en eux, il devient leur vie ; d'autre part les fidèles, puisant en lui sans cesse les forces vitales surnaturelles, demeurent, vivent, opèrent en lui. Quant à l'origine de cette union mystique, l'union au Christ est l'effet, non pas de la foi, qui n'en est à proprement parler que la condition, mais d'un rite sacramentel, le baptême (6).

(1) Pour l'inhabitation de l'Esprit du Christ, cf. *Rom.*, VIII, 9 ; *Gal.*, IV, 6 et I *Cor.*, II, 16 où $\nuοῦς$ semble signifier $\piνεῦμα$. De l'inhabitation de la vertu du Christ, il est question dans *Col.* I, 29. Cf. également II *Cor.*, XII, 9. En plusieurs endroits Paul parle de l'inhabitation de l'Esprit ou de l'Esprit de Dieu : *Rom.*, V, 5 ; VIII, 9, 11, 14, 15, 16, 26 ; XIV, 14 ; I *Cor.*, II, 12 ; VI, 19 ; VII, 14 ; XII, 13 ; II *Cor.*, I, 22 ; V, 5 ; XI, 4 ; *Gal.*, III, 2 ; I *Thess.*, IV, 8 ; II *Tim.*, I, 14. Paul ne parle que deux fois de l'inhabitation de Dieu, et les deux fois il s'agit de citations de l'Ancien Testament : II *Cor.*, VI, 16 et I *Cor.*, XIV, 25. Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 35-39.

(2) Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 26-63 ; surtout p. 53-55.

(3) Cela ressort déjà du parallélisme signalé plus haut entre les formules « dans le Christ » et « dans l'Esprit », entre l'inhabitation du Christ et celle de l'Esprit. Cf. en outre A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 47, où sont données d'autres preuves de ces rapports étroits.

(4) *Der erste Korintherbrief, völlig neu bearbeitet*, dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, V^e section, 9^e édit., Goettingue, 1910, p. 303.

(5) Qu'entre le pneuma divin et le Christ glorieux l'identité n'est pas complète, A. WIKENHAUSER (*op. cit.*, p. 47-49) le prouve en montrant que certaines affirmations touchant le Christ ne pourraient s'appliquer à l'Esprit, et que le Christ glorieux est pour l'Apôtre une personne concrète qui a les traits du Christ crucifié. (Cf. p. ex. *Rom.*, VIII, 34). L'identification n'est que d'ordre dynamique. Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 49-51.

(6) Cf. A. WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 64-77. Pour prouver que cette union mystique est l'effet du baptême, l'auteur (*op. cit.*, p. 65-71) allègue les considérations suivantes : a) la terminologie employée par Paul au sujet du baptême : *Rom.*, VI, 3 ; *Gal.*, III, 27 ; I *Cor.*, XIII, 13 ; b) les textes plus explicites, tels que *Rom.*, VI, 1 et suiv., *Col.*, II, 10 et suiv. ; c) la doctrine du corps mystique du Christ

Le troisième et dernier article de la théologie paulinienne que nous avons à mentionner en connexion intime avec le précédent, est la doctrine du corps mystique (1). Les chrétiens mystiquement unis au Christ constituent avec lui et entre eux un corps, l'Église, dont la tête est le Christ. C'est une idée chère à l'Apôtre, à laquelle il revient à plusieurs reprises (2).

II. — Après cet exposé préliminaire de quelques aspects de la doctrine de saint Paul, l'interprétation des textes relatifs à la cène sera aisée et également plus sûre. Le premier de ces passages, au chapitre X, 1-6, ne parle de l'eucharistie que par allusion, mais rarement allusion fut aussi suggestive. Pour mettre les Corinthiens en garde contre une confiance téméraire dans les moyens surnaturels du salut, l'Apôtre leur rappelle l'exemple des Israélites, sauvés providentiellement d'Égypte, nourris et abreuvés miraculeusement au désert. « Je ne veux pas que vous ignoriez, frères, écrit-il, que nos Pères étaient tous sous la nuée, qu'ils passèrent tous au travers de la mer, qu'ils furent tous baptisés (ἐβαπτίσαντο) en Moïse dans la nuée et dans la mer, qu'ils mangèrent tous de la même nourriture spirituelle (πνευματικὸν βρώμα), qu'ils burent tous le même breuvage spirituel (πνευματικὸν πόμα). Tous en effet, ils buvaient à un rocher spirituel (πνευματικῆς) qui les suivait. Ce rocher, c'était le Christ. Cependant Dieu ne s'est pas complu dans la généralité d'entre eux, car ils ont été abattus au désert. Or ces choses sont advenues à titre d'exemple. » A la simple lecture du texte, l'allusion au baptême et à l'eucharistie chrétienne devient évidente. Entre autres indices il y a le choix intentionnel des expressions, telle la formule : εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο, qui rappelle de près celle de *Gal.*, III, 27 : εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε. Le passage sous la nuée et la traversée de la Mer Rouge, la manne du ciel et l'eau du rocher sont les figures de deux rites chrétiens. Comme pour l'Apôtre les réalités du Nouveau

et la notion parallèle des chrétiens qui ensemble ne constituent qu'une personne : l'incorporation se fait par le baptême : I *Cor.*, XII, 13 ; *Gal.*, III, 26 ; d) enfin les autres effets attribués par l'Apôtre au baptême : le don de l'esprit du Christ : I *Cor.*, VI, 11 ; XII, 13, et surtout la mort au péché et la vie nouvelle : *Rom.*, VI, 1 et suiv. ; *Col.*, II, 11-13.

(1) Cf. surtout TR. SCHMIDT, *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ). *Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken*, Leipzig et Erlangen, 1913, monographie très suggestive, mais qui exigerait une mise au point.

(2) Voici les principaux passages où il est question du corps mystique : I *Cor.*, VI, 15-17 ; X, 17 ; XII, 4-31 ; *Rom.*, XII, 3-7 ; *Col.*, I, 18, 24 ; II, 18-19 ; III, 15 ; *Eph.*, I, 22-23 ; II, 16 ; III, 6 ; IV, 4, 11-16, 25 ; V, 22-33.

Testament ne le cèdent en rien à leurs prototypes de l'Ancienne Alliance, ses idées touchant les préfigurations symboliques permettraient déjà de déduire quelques conclusions au sujet de la nature et de l'efficacité des sacrements. Mais, par une bonne fortune, nous sommes dispensé de recourir à un raisonnement indirect, toujours délicat à formuler. Pour dépeindre les figures Paul a devant les yeux les rites qui les ont accomplis. De la sorte, malgré les apparences à première vue contraires, nous avons une description directe et presque formelle du baptême et de l'eucharistie. Cette conclusion qui se dégage de l'examen du passage lui-même (1), est confirmée par la comparaison des idées ici exprimées avec les spéculations similaires de l'ancienne littérature rabbinique (2), qu'elles surpassent en hardiesse. Dès lors l'intérêt doctrinal du passage n'échappe à personne.

Déjà l'association étroite du baptême et de l'eucharistie mérite d'être notée. « Les deux institutions, écrit à bon droit Batiffol (3), sont posées par Paul, symétriquement, sur le même plan, comme deux institutions essentielles de la communauté chrétienne. » Il est permis de penser avec Weinel (4) que cette juxtaposition significative s'explique par la valeur sacramentelle attribuée aux deux rites. Il est également instructif de voir que la cène accomplit pour saint Paul un type prophétiquement décrit dans l'Ancien Testament. Toutefois l'intérêt principal du texte consiste en ce que l'eucharistie est appelée un aliment et un breuvage spirituels ou pneumatiques : πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα. On ne peut traduire πνευματικός par « prophétique » ou « figuratif », comme le faisait Batiffol (5). Sans doute le sens conviendrait

(1) J. WEISS (*Der erste Korintherbrief*, dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, V^e section, 9^e édit., Goettingue, 1910, p. 250-251) écrit à juste titre : « Das Manna (*Exod.*, XVI, 15) und das Wasser aus dem Felsen (*Exod.*, XVII, 6) würde wohl nicht gerade πνευματικὸν βρῶμα und πόμα heissen, wenn nicht die Abendmahls-Speise vorschwebte. »

(2) Cf. H. L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. III, p. 406-408, 329, 238. Ainsi l'expression πνευματικός n'a pas d'équivalent dans l'ancienne littérature rabbinique ; le terme רִיחַן ne se rencontre qu'à une époque plus récente. Nulle part le rocher qui suivait les Israélites au désert n'y est entendu du Messie. L'analogie la plus frappante se trouve chez Philon d'Alexandrie, où ce rocher est interprété de la Sagesse divine ou du Logos.

(3) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 1^e édit., p. 4.

(4) *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 246.

(5) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 1^e édit., p. 4, note 3. Plus tard (cf. *op. cit.*, 8^e édit. p. 98, note 1), l'auteur admettait à côté de ce sens, celui de « miraculeux ».

bien à un passage qui expose l'histoire « figurative » d'Israël, mais l'adjectif ne paraît nulle part avec ce sens dans le Nouveau Testament ni, en particulier, chez saint Paul (1). Le mot signifie, beaucoup d'auteurs en conviennent, « spirituel », c'est-à-dire d'origine et de nature pneumatiques, tout pénétré de cette vertu surnaturelle, divine, qu'est le $\piνεῦμα$. L'explication fournie par l'Apôtre, — remarquez le $\gammaάρ$, — confirme cette exégèse. La boisson est dite avoir émané d'un rocher spirituel ($\piνευματικῆς$), qui était le Christ. Or pour saint Paul le Seigneur est Esprit (2). Dès lors l'aliment et le breuvage dont il s'agit confèrent le $\piνεῦμα$, la vertu surnaturelle et divine : témoignage éloquent de la conception sacramentelle de l'eucharistie.

Pour rejoindre la pensée de l'Apôtre, on doit ajouter, semble-t-il, que cette boisson et sans doute aussi cette nourriture sont en quelque sorte le Christ lui-même, puisqu'elles émanent directement de lui. A la lumière des autres textes cette affirmation ne semble pas trop hardie. D'autre part, si le passage implique la croyance à l'efficacité sacramentelle du baptême et de l'eucharistie, il en exclut toute interprétation magique. C'est vraisemblablement à une telle conception, héritée de leur passé païen (3), que s'alimentait la confiance abusive, téméraire des Corinthiens. Pour saint Paul, au contraire, les rites surnaturels ne préservent ni de la tentation, ni de la chute, ni de la perte du salut (4). Ainsi que le fait observer Schweitzer dans son ouvrage récent sur la mystique paulinienne (5), le passage montre bien la position prise par l'Apôtre dans la question si délicate du rapport entre la morale et les sacrements.

III. — Le deuxième texte eucharistique, aux versets 14-22 du même chapitre, envisage l'eucharistie sous un autre angle. Sou-

(1) L'adverbe $\piνευματικῶς$ signifie peut-être « prophétiquement » dans *Αποκ.*, XI, 8, où il est question de la grande ville $\etaτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος$. Sur le sens de $\piνευματικός$ voir W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 1088-1089.

(2) Cf. *supra*, p. 198-199.

(3) Cf. H. LIETZMANN, *An die Korinther I*, II, 2^e édit., p. 46-47.

(4) Tout le passage I. *Cor.*, X, 1-13, a pour but de le montrer. La suite le prouve encore.

(5) *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingue, 1930, p. 253 : « Das grosse Problem des Verhältnisses des Ethischen zum Sacramentalen, dem der Hellenismus ängstlich aus dem Wege geht, wenn er es nicht vermessenweise zugunsten des Sakramentalen entscheidet, fasst Paulus hier mit sicherer Hand an und löst es dahin, dass das Sakramentale durch Unethisches ausser Kraft gesetzt wird. »

cieux de montrer aux Corinthiens que la participation aux banquets des sacrifices païens constitue un acte d'idolâtrie, l'Apôtre en appelle à l'analogie existant entre ces repas et la cène chrétienne. « 14. Ainsi donc, mes bien-aimés, écrit-il, fuyez l'idolâtrie. 15. Je vous parle comme à des gens intelligents. 16. La coupe de bénédiction que nous bénissons (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν) n'est-elle pas une communion au sang du Christ (κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ) ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ) ? 17. Et parce qu'il n'y a qu'un pain, nous ne formons tous qu'un corps. Car nous avons tous part au pain unique (ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν). 18. Voyez l'Israël selon la chair. Ceux qui mangent les victimes (τὰς θυσίας) ne sont-ils pas en communion avec l'autel (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου) ? 19. Que dis-je donc ? Que l'idolothyte est quelque chose, ou bien que l'idole est quelque chose ? 20. Non, mais que ce qu'ils sacrifient, c'est aux démons, et non pas à Dieu, qu'ils le sacrifient. Or je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων). 21. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur (τραπέζης κυρίου μετέχειν) et à la table des démons (τραπέζης δαιμονίων). 22. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? Sommes-nous plus forts que lui ? »

Une première conclusion, autorisée par ce texte, c'est que pour saint Paul, et sans doute aussi pour les Corinthiens censés connaître la doctrine de l'Apôtre, la cène était un repas de sacrifice. La conception impliquée dans l'argumentation peut être formulée comme suit : de même que le pain et la coupe eucharistiques sont une communion au corps et au sang du Christ, que la manducation des victimes des sacrifices juifs met en communion avec l'autel, ainsi la participation aux banquets sacrificiels païens établit une communion, non pas avec les faux dieux, qui n'ont aucune réalité, mais avec les démons auxquels s'adressent en définitive les sacrifices des gentils. Le moyen terme de l'argument d'analogie ne peut être que le banquet sacrificiel. On observera, en outre, au verset 21, le parallélisme étroit entre « la coupe et la table des démons », c'est-à-dire entre le repas de sacrifice païen d'une part, « la coupe et la table du Seigneur » de l'autre. Au reste, déjà dans le récit de l'institution, la cène

nous est apparue comme un repas de sacrifice, puisque Jésus y présente son corps comme immolé pour le salut des hommes et son sang comme scellant l'alliance nouvelle (1). Ce que nous disions dans l'explication de ce récit touchant le réalisme de la doctrine eucharistique de saint Paul, trouve ici sa confirmation. « Réelle est la manducation de l'idolothyte, écrit à bon droit Batiffol (2), réelle est la manducation de la *θυσία* du temple : rien n'indique que la *θυσία* nouvelle, celle que nous mangeons à la table du Seigneur, soit seulement une figure et l'analogie s'y oppose. » Il faut donc que le pain et le vin eucharistiques soient une *θυσία* réelle. Or, pour saint Paul, la victime du sacrifice chrétien, c'est le Christ. Il l'affirme dans la même épître aux Corinthiens, lorsqu'il écrit : « Le Christ, notre Pâque, a été immolé » (3). Le corps et le sang du Seigneur sont donc la *θυσία* définitive ; nécessairement l'Apôtre admet l'équation du pain au corps, du vin au sang du Seigneur Jésus.

La cène chrétienne est donc un repas de sacrifice. L'expression *τράπεζα κυρίου* permet-elle de dépasser cette conclusion ? D'aucuns, notamment J. Brinktrine (4), H. Lamiroy (5) et E.-B. Allo (6), l'ont pensé. Brinktrine y trouve une allusion à l'expression *שלחן יהוה*, qui se rencontre dans EZECH., XXXIX, 20 ; XLIV, 16 ; MAL., I, 7-12, et y signifierait l'autel. Il en conclut que le pain et la coupe eucharistiques sont conçus comme un sacrifice d'offrande. D'après Lamiroy, les expressions « table du Seigneur » et « table des démons » ont dans la Bible (7) le sens technique d'autel. Aussi dans notre passage « la table du Seigneur » désignerait-elle directement l'autel, tout en insinuant la manducation sacramentelle de l'eucharistie, tandis que l'opposition nette entre l'autel chrétien et ceux des juifs et des païens impliquerait l'existence d'une immolation eucharistique, distincte de celle de la croix. Nous ne saurions nous rallier à cet avis. Quoi qu'il en soit du sens de l'expression dans l'Ancien Testament, le paral-

(1) I Cor., XI, 23-25. Cf. *supra*. p. 179-187.

(2) *Études d'histoire et de théologie positive*. Deuxième série, 8^e édit., p. 96.

(3) I Cor., V, 7.

(4) *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung*, dans les *Freiburger theologische Studien*, fasc. 21, Fribourg-en-Br., 1918, p. 38-39.

(5) *De essentia ss. Missae sacrificii* p. 194-203.

(6) *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, dans la *Revue biblique*, 1921, t. XXX, p. 324.

(7) MAL., I, 7, 12 ; EZECH., XLI, 22 ; XLIV, 16 ; ISAI., LXV, 11.

lélisme de *τραπέζης μετέχειν* avec la locution *ποτήριον πίνειν*, l'objet lui-même de la section, notamment la manducation des idolothytes, semblent prouver que *τράπεζα* signifie uniquement le repas sacrificiel. Certes, ce repas présuppose l'immolation d'une victime, mais saint Paul ne la précise pas. Toutefois, le passage n'exclut pas, comme le voudrait Wieland (1), l'idée d'une oblation ni celle d'un autel eucharistique (2).

En même temps qu'il nous présente la cène comme un repas de sacrifice, saint Paul nous fait connaître deux effets qu'elle produit. Le premier c'est la communion au corps et au sang du Christ : *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*. Pris en soi, le terme *κοινωνία* a un sens imprécis. S'il désigne toujours une union, il n'en détermine pas le degré, et n'indique pas si l'union est d'ordre réel ou uniquement d'ordre moral. Dans le Nouveau Testament, en particulier chez saint Paul, le mot se rencontre avec des sens fort divers, tels que : communauté de biens, collaboration, assistance charitable, et autres acceptions (3). Comme le contexte contient deux fois le terme *κοινωνός*, aux versets 18 et 20, où il s'agit respectivement de la communion avec l'autel et de la communion avec les démons, il a semblé à plusieurs auteurs qu'il suffisait d'en chercher le sens pour connaître celui de la communion au corps et au sang du Christ. Mais la méthode est trop délicate et, au surplus, elle paraît illégitime. Il est d'abord bien difficile de dire comment saint Paul entendait la communion avec l'autel juif ou celle avec les démons (4). Il se peut, en outre, qu'aux yeux de l'Apôtre, la com-

(1) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 13-16 ; cf. *supra*, p. 61.

(2) Il serait oiseux, nous semble-t-il, de discuter ici les vues de F. WIELAND (*Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 11-16) touchant ce passage. Ce que nous avons dit de ce texte suffira à porter un jugement sur la valeur de ses affirmations.

(3) Le terme *κοινωνία* se rencontre *Act.*, II, 42; *Rom.*, XV, 26; I *Cor.*, I, 9; X, 16; II *Cor.*, VI, 14; VIII, 4; IX, 13; XIII, 13; *Gal.*, II, 9; *Philipp.*, I, 5; II, 1; III, 10; *Philem.*, 6; *Hebr.*, XIII, 16; I *Ioñ.*, I, 3-6-7. Voir également *κοινωνέω* : *Rom.*, XII, 13; XV, 27; *Gal.*, VI, 6; *Philipp.*, IV, 15; I *Tim.*, V, 22; *Hebr.*, II, 14; I *Petr.*, 13; II *Ioñ.*, 11, et *κοινωνός* : *ΜΑΤΘ.*, XXIII, 30; *LUC.*, V, 10; I *Cor.*, X 18, 20; II *Cor.*, I, 7; VIII, 23; *Philem.*, 17; *Hebr.*, X, 33; I *Petr.*, V, 1; II *Petr.*, I, 4.

(4) Quant à la communion avec l'autel juif, l'expression *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου* est assez déconcertante. Elle ne peut pas signifier simplement que les israélites qui mangent les victimes participent aux victimes offertes sur l'autel; une tautologie pareille est inadmissible. En s'appuyant sur un texte de PHILON (*De specialibus legibus*, I, 221) où se rencontre la locution *κοινωνός τοῦ βωμοῦ*, H. LIETZMANN (*An die Korinther* I. II, p. 49) suppose que l'ex-

munion réalisée par les divers repas sacrificiels, païen, juif et chrétien, apparaissait différente d'après la nature propre de chaque espèce de banquets. Enfin, suivant une observation juste de Batiffol (1), un tel procédé introduit dans le raisonnement de l'Apôtre une rigueur formelle qu'il ne possède pas. « Paul, écrit-il, établit une analogie entre la *κοινωνία* aux démons, la *κοινωνία* à l'autel, la *κοινωνία* au corps et au sang du Christ crucifié. Et vous voyez la dissymétrie : car il n'y a d'analogie qu'entre des entités de même ordre, c'est-à-dire entre les *θυσιαί* ou victimes offertes, soit entre les *numina* à qui on les offre. Or Paul passe d'un ordre à l'autre. Si nous voulons restituer la symétrie, nous disons : *κοινωνία* aux démons, *κοινωνία* à Dieu, le moyen de cette *κοινωνία* étant pour les démons l'idolothYTE, et pour Dieu soit la *θυσία* du *θυσιαστήριον*, soit la *θυσία* de la croix. » C'est donc d'une autre manière qu'il faut préciser le sens de la « communion au corps et au sang du Christ ». Ce sens, nous le déduisons du fait que la cène est pour saint Paul un repas de sacrifice, et du rapprochement du passage avec d'autres textes qui nous éclairent sur le rapport admis par l'Apôtre entre le pain et le vin eucharistiques d'une part, le corps et le sang du Christ de l'autre. Pour lui, ce rapport consiste dans une équation. On s'explique dès lors, pourquoi il est question non pas uniquement d'une communion avec le Christ mais de la communion à son

pression « participants de l'autel » était une formule en usage chez les juifs hellénistiques. Mais pourquoi l'Apôtre s'en sert-il ? A-t-il en fait admis une communion avec Jahvé, mais se serait-il exprimé autrement, parce que l'autel du temple était particulièrement saint (cf. MATTH., XXIII, 18-20) et qu'on n'osait guère, chez les juifs d'alors, parler sous son nom propre du divin ? C'est l'opinion de E.-B. ALLO (*La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 323). Ou bien l'Apôtre a-t-il évité d'écrire : « entrent en communion avec Dieu », parce qu'à ses yeux « l'Israël selon la chair » n'est plus le peuple de Dieu, que Dieu s'est retiré de lui (cf. *Gal.*, IV, 22-31), qu'il n'habite plus le temple (*Act.*, XVII, 24), qu'on n'entre plus en communion avec lui par des victimes, qu'il n'agrée plus depuis le sacrifice du véritable agneau pascal, le Christ (*I Cor.*, V, 7) ? Cette dernière hypothèse est émise par P. VAN IMSCHOOT (*L'eucharistie d'après S. Paul* (*I Cor.*, 10, 16-22), dans les *Collationes Gandavenses*, 1922, t. IX, p. 117), à qui elle avait été suggérée par C. Van Crombrughe. — En ce qui concerne la communion avec les démons, peut-on attribuer à Paul certaines conceptions grossières qui se rencontrent dans quelques textes de l'antiquité ? (cf. *supra*, p. 25-26).

Dans ces conditions, on voit que la méthode qui consiste à déterminer la communion au corps et au sang du Christ, d'après celle avec l'autel juif et avec les démons s'appuie sur l'inconnu et ne peut guère donner de bons résultats.

(1) *Études d'histoire et de théologie positive, Deuxième série*, 8^e édit., p. 97-98.

corps et à son sang, langage qui ne se comprendrait pas dans l'hypothèse d'une union purement morale. On pourrait même se demander avec C. Ruch (1) si la tournure *κοινωνία ἐστίν*, différente de celle employée à propos de la communion avec l'autel juif ou avec les démons, ne trahit pas une précision intentionnelle, inspirée par le réalisme de la doctrine eucharistique.

Le second effet de l'eucharistie est exprimé au verset 17, qui, notons-le en passant, n'est pas indispensable au raisonnement de saint Paul. Toutefois chez un auteur qui aime les digressions, cette petite parenthèse surprendra d'autant moins qu'elle se rapporte à un de ses thèmes favoris, le corps mystique du Christ (2). L'idée semble avoir été suggérée à l'Apôtre par l'expression « corps du Christ » au verset précédent. Le passage brusque d'un sens à un autre n'étonne pas dans les épîtres pauliniennes, et l'on ne saurait, comme A. Andersen (3) et J. Réville (4), s'autoriser du verset 17 pour rapporter également le verset 16 à la doctrine du corps mystique (5). L'union en un seul corps spirituel, c'est bien à l'eucharistie que saint Paul l'attribue. Remarquons comment il ne parle pas d'un pain unique, mais du pain unique, bien déterminé, c'est-à-dire du pain eucharistique qui est, pour l'Apôtre, le corps du Christ. Loisy (6) l'a bien dit : « Le corps unique dont il est ici question est le corps mystique du Christ, la communauté. Mais, qu'on y fasse bien attention, le pain unique dont parle Paul, ce n'est pas tant le pain mangé que le Christ lui-même, attendu que l'on rompt plusieurs pains pour la cène et que ces pains nombreux ne sont, eux aussi, qu'un « pain unique » parce que tous ensemble ils sont le Christ. » Si, d'après l'opinion courante des anciens, une nourriture prise en commun unissait les convives, à combien plus forte raison la participation au seul pain eucharistique ? Sans doute, déjà le baptême plonge les chrétiens dans l'esprit pour former un seul corps (7), mais la manducation d'une nourriture spirituelle (8)

(1) *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1047-1048.

(2) Cf. *supra*, p. 196-198.

(3) *Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus*, p. 8-9.

(4) *Les origines de l'eucharistie*, p. 85-89.

(5) Une bonne réfutation est donnée par M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 170-171.

(6) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 291-292 ; 2^e édit., p. 282-283.

(7) I Cor., XII, 12.

(8) I Cor., X, 3-4. Cf. *supra*, p. 200-202.

et l'union intime au Christ, qui en résulte, entretiennent et renforcent l'unité du corps ainsi établi (1). A notre avis, Batiffol (2) diminue la pensée de l'Apôtre en écrivant : « L'appartenance au corps mystique du Christ n'est pas produite par la communion eucharistique, puisque le chrétien appartient à ce corps mystique indépendamment de la communion ; mais la communion a une valeur de symbole de cette appartenance. » Il ne s'agit pas uniquement « d'un symbolisme du pain eucharistique » qu'il conviendrait de mettre « au second plan », mais d'un effet réel produit par la cène.

IV. — Il reste à examiner un dernier passage I Cor., XI, 26-32, dont le contexte nous a déjà retenu antérieurement. Il fait suite au récit de la dernière cène et comprend un avertissement contre la communion indigne : « 26. Toutes les fois donc (γάρ) que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur (τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε) jusqu'à ce qu'il vienne. 27. De sorte que (ὥστε) quiconque mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur (ἐνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου). 28. Que l'homme s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange du pain et boive à la coupe. 29. Car celui qui mange et qui boit, mange et boit sa propre condamnation (κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει), s'il ne discerne pas le corps (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα). 30. C'est pourquoi il y a parmi vous beaucoup d'infirmes et de malades, et bon nombre sont morts. 31. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions point jugés. 32. Mais, jugés par le Seigneur, nous sommes corrigés, pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde. »

Déjà le premier verset de ce passage mérite toute notre attention : ὅσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ. Il est à peine besoin de faire remarquer que ces paroles, quoique intimement rattachées à l'ordre de réitérer la cène, ne sont pas placées dans la bouche de Jésus ; l'emploi de la troisième personne (τοῦ κυρίου et ἔλθῃ) le montre suffisamment. Il est plus difficile de dire si le verbe καταγγέλλετε a la valeur d'un impératif ou d'un indicatif (3). Tout semble plaider en faveur de la

(1) Cf. P. VAN IMSCHOOT, *L'eucharistie d'après S. Paul* (I Cor., 10, 16-22), p. 116.

(2) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 95.

(3) Cf. PH. BACHMANN, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt*, dans le *Kommentar zum Neuen Testament*, t. VII, 2^e édit., Leipzig, 1910, p. 371-

dernière interprétation. Avec l'impératif on s'attendrait plutôt à la conjonction οὖν qu'à la particule γάρ, tandis que celle-ci s'explique aisément si καταγγέλλετε est une simple affirmation (1). En outre, après un ordre on comprendrait mal la conjonction ὥστε, qui introduit l'instruction suivante. Les auteurs qui supposent un ordre, sont obligés d'admettre que saint Paul a songé ici à une instruction ou à un chant liturgique ayant pour thème la mort du Christ et distinct du rite eucharistique lui-même (2). Au contraire, si, comme nous le soutenons, καταγγέλλετε est un indicatif, cette interprétation, loin de s'imposer, est assez invraisemblable. A lire le passage, tout porte à croire que saint Paul explique le sens de la cène, dont il vient de rappeler l'institution et l'ordre de réitération en souvenir de Jésus. Il dégage du rite lui-même tel qu'il vient d'être décrit, une détermination ultérieure de l'ordre de le répéter. Ayant devant les yeux la mort sacrificielle de Jésus, rappelée dans le récit de l'institution, Paul semble dire que célébrer la cène, c'est annoncer la mort du Seigneur. Pour rejeter cette interprétation, il ne suffit pas d'objecter que si telle avait été la pensée de l'Apôtre, il aurait écrit : « Chaque fois que vous rompez ce pain et que vous versez le vin », au lieu de faire allusion à l'action de manger et de boire, qui représente difficilement la mort du Seigneur (3). Le langage de l'Apôtre provient de ce qu'il reprend partiellement la formule même du Christ. D'ailleurs rien n'indique qu'il vise uniquement ou plus particulièrement l'action de manger et de boire ; bien au contraire il paraît envisager la célébration du rite précédemment décrit. Bref, pour saint Paul, la cène est un rite commémoratif de la mort de Jésus, et nous pouvons sans hésiter y ajouter cette précision : rite commémoratif de la mort sacrificielle de Jésus.

Plusieurs auteurs protestants se sont appuyés sur le passage pour soutenir que l'Apôtre ne voyait dans la cène qu'une action pure-

372 ; J. WEISS, *Der erste Korintherbrief völlig neu bearbeitet*, p. 288 ; J. WEISS-R. KNOPF, *Das Urchristentum*, p. 507-508.

(1) Γάρ a probablement ici un sens explicatif ou consécutif. La conjonction peut aussi marquer simplement la reprise d'une idée, et souvent elle ne sert qu'à poursuivre la phrase. Cf. à ce sujet W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 238-239. Elle est donc loin d'être aussi embarrassante que ne le suppose PH. BACHMANN (*loc. cit.*).

(2) Encore récemment cette interprétation a été défendue par A. GREIFF, *op. cit.*, p. 158-160.

(3) Cette objection est soulevée par J. Weiss. Cf. J. WEISS-R. KNOPF, *op. cit.*, p. 507, note 4.

ment symbolique. Ce serait prêter à saint Paul des affirmations contradictoires. Au reste, le verset ne s'oppose en rien au réalisme de la doctrine eucharistique. Ce réalisme qui est apparu clairement à plus d'une reprise et qui se manifesterait bientôt par d'autres indices, permet et oblige de prêter au verset 26 un sens profond et compréhensif. La cène est un rite commémoratif de la mort sacrificielle de Jésus, sans doute parce que le rite évoque le souvenir de la passion salutaire de Jésus, mais encore et surtout parce que le corps et le sang de la victime du calvaire, le corps livré pour le salut des hommes et le sang versé pour la nouvelle alliance, y sont de nouveau rendus présents. La commémoration a donc une réalité objective. En ce sens on pourra dire, en restant fidèle à la pensée de saint Paul, que la commémoration de la mort du Christ est en quelque sorte la réitération mystique de la passion. La cène est donc, pour l'Apôtre, un véritable rite de mystère, au sens que l'histoire des religions prête à ce terme. D'aucuns, notamment J. Weiss⁽¹⁾ et Lietzmann⁽²⁾, ont prononcé ici le terme *δρῶμενον*. Mais il nous semble préférable de ne pas recourir à ce terme qui suggère trop facilement l'idée d'une représentation théâtrale, d'une mise en scène, pareille à celle de certains mystères païens et complètement absente de la liturgie simple, bien qu'expressive, de la célébration de l'eucharistie (3). Sans doute, la fin du verset *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* est une allusion discrète à la parousie, la cène continuant à rappeler la mort du Seigneur « jusqu'à ce qu'il vienne ». Mais est-il besoin de dire contre Huber (4) que cette attente de la venue de Jésus dans la manifestation de sa gloire n'exclut pas la croyance à la présence cachée, mais réelle, de son corps et de son sang sous les éléments eucharistiques ?

Les derniers versets, 27-32, sont une mise en garde contre la communion indigne. Ils contiennent plusieurs indications qui méritent d'être recueillies. Voici d'abord quelques nouveaux indices de la conception réaliste de l'eucharistie. Recevoir indignement le pain et le calice eucharistiques, c'est « se rendre coupable (*ἔνοχος*) envers le corps et le sang du Seigneur » (5), tels qu'ils sont distribués dans la cène. Ph. Bachmann (6) et Goguel (7) ont

(1) *Der erste Korintherbrief völlig neu bearbeitet*, p. 288.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 222, note 1.

(3) Cf. J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 117.

(4) *Op. cit.*, p. 37.

(5) I Cor., XI, 27.

(6) *Op. cit.*, p. 372.

(7) *L'eucharistie*, p. 178. Touchant le sens de *ἔνοχος*, l'auteur fait remarquer

observé avec raison que le langage de l'Apôtre s'explique parce que le pain et le vin eucharistiques sont pour lui réellement le corps et le sang du Seigneur et non seulement des symboles. Un second indice, moins clair cependant, est fourni par le verset 29. Boire et manger sans discerner le corps, c'est manger et boire sa propre condamnation. Le corps dont il est question n'est ni le corps du communiant, comme l'a pensé Spitta(1), ni le corps mystique comme l'ont soutenu Andersen (2) et Réville (3), mais le corps réel du Christ. S'il est question uniquement du corps (4) tandis que les membres précédents de la phrase parlent de manger et de boire, si le contexte insiste sur la nécessité pour le fidèle de s'examiner (5) ainsi que sur le mépris vis-à-vis de l'Église de Dieu (6), ces considérations ne sauraient prévaloir contre le parallélisme étroit entre les versets 29 et 27 (7). Ne pas discerner le corps, c'est ne pas reconnaître dans l'eucharistie le corps du Seigneur immolé pour nous (8). Ce langage ne se comprend bien que si les éléments eucharistiques sont, en réalité, le corps et le sang de Jésus. Peut-être doit-on aller plus loin et trouver une confirmation du réalisme sacramentel dans le second membre du verset. Ainsi le fait Ruch (9) en observant que la singulière locution de l'Apôtre s'explique mieux, si l'on admet qu'elle signifie : « le mauvais communiant mange et boit Jésus, juge des vivants et des morts ».

Un autre point digne d'être relevé, c'est que saint Paul inculque

avec raison qu'il n'a pas d'équivalent exact en français. Pour en donner une traduction, il faudrait dire par exemple : il est passible du châtiment que méritent ceux qui pèchent contre le corps et le sang du Seigneur. Sur *ἐνοχος* cf. également W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 415-416.

(1) *Die urchristlichen Traditionen* p. 303, note 3.

(2) *Das Abendmahl in den ersten zwei Jahrhunderten nach Christus*, p. 4-5.

(3) *Les origines de l'eucharistie*, p. 85-89.

(4) Plusieurs manuscrits ont ajouté τοῦ κυρίου, mais cette leçon ne paraît pas authentique.

(5) I Cor., XI, 28, 31 (en ce dernier verset, on rencontre le même verbe διακρίνειν).

(6) I Cor., XI, 22.

(7) Cf. M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 177 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1057.

(8) Sur le sens de διακρίνειν cf. M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 176-177. Dans διακρίνειν, observe l'auteur avec raison, il y a l'idée de la connaissance d'un fait qui échappe aux regards superficiels.

(9) Cf. C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1057.

la nécessité de bonnes dispositions et partant la nécessité pour le fidèle de s'éprouver (1). Certes, dans cette mise en garde contre la communion indigne, saint Paul a songé en premier lieu aux abus qui, à Corinthe, accompagnaient et dénaturaient la célébration de la cène : les divisions, les scènes de gloutonnerie et d'ivrognerie, la dérision jetée à la face des pauvres, l'outrage aux mystères commémorés. Mais il est permis de croire qu'à son avis toute autre faute morale grave rendait également le chrétien indigne de participer à l'eucharistie. De là la prescription faite aux fidèles de rentrer au préalable en eux-mêmes (2).

Un dernier mot touchant les effets de la communion sacrilège. Recevoir indignement le pain et la coupe eucharistiques, n'y pas reconnaître le corps et le sang de Jésus, c'est se rendre coupable, c'est manger et boire sa propre condamnation, c'est encourir les châtiments du Seigneur. La vengeance du Seigneur ainsi outragé s'était déjà manifestée à Corinthe, et c'est à elle que saint Paul attribue les nombreuses maladies survenues dans la communauté. Toutefois comme ces châtiments, quelque graves qu'ils fussent, n'avaient d'autre but que de corriger et de sauver les Corinthiens, il est manifeste que l'Apôtre ne les a pas considérés comme des effets magiques de la communion indignement reçue.

ARTICLE III

LA DOCTRINE EUCCHARISTIQUE DANS L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

I. — « Nous avons un autel dont ceux qui desservent le tabernacle n'ont pas le pouvoir de manger. » Ce texte de l'épître aux Hébreux XIII, 10, se rapporte-t-il à l'eucharistie et à l'autel eucharistique ? Question controversée, à laquelle il n'est pas aisé de répondre. Avant de passer en revue les diverses interprétations et d'entreprendre à notre tour le commentaire du passage, il n'est pas superflu de le situer dans son contexte immédiat, et même de rappeler brièvement l'occasion, le but et les thèmes fondamentaux de la lettre.

(1) I Cor., XI, 27-32.

(2) La *Didachè*, XIV, 1 (édit. K. BIHLMAYER, t. I., p. 8) prescrit la confession préalable des péchés : κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾗ.

L'épître aux Hébreux fut adressée, vers les années 63-66, à un groupe de judéo-chrétiens, probablement à la communauté de Jérusalem. Inquiets sans doute de la parousie du Christ, séduits par les splendeurs du culte juif, par l'ensemble de lois et d'observances qui se réclamaient de l'autorité divine et du témoignage de Moïse, déçus dans leurs aspirations par l'extrême simplicité du culte chrétien, ces fidèles étaient tentés de mettre en doute la valeur et la supériorité de l'économie chrétienne, ainsi que la légitimité de l'abandon de la loi mosaïque observée par leurs pères. Le découragement, auquel était venue s'ajouter la persécution, avait provoqué, outre une diminution de la foi, des défaillances morales nombreuses. Pour rassurer les fidèles et les arrêter sur la voie de l'apostasie et du vice, l'auteur de la lettre s'efforce de prouver la supériorité de l'alliance nouvelle sur l'ancienne : supériorité de son médiateur, le Christ, sur ceux de la religion juive, prophètes, anges, Moïse et Josué (I-IV), supériorité du sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sur le sacerdoce lévitique (V-VIII), enfin, supériorité du sacrifice du Christ sur le sacrifice du jour de l'expiation (IX-X, 18). Comptée par la tradition catholique parmi les lettres pauliniennes, l'épître aux Hébreux, par son vocabulaire et son style distincts, par son allure originale, par sa doctrine particulière, occupe toutefois dans l'œuvre de l'Apôtre une place très spéciale. C'est la raison pour laquelle nous examinons son contenu indépendamment de celui des autres lettres pauliniennes (1).

(1) Pour les questions d'introduction et l'analyse de l'épître, cf. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I : *Les épîtres de saint Paul*, 10^e édit., Paris, 1924, p. 415-486 ; *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament*, Paris, 1920, p. 191-202 ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, dans la *Bibliothèque de théologie historique*, t. I, 8^e édit., Paris, 1920, p. 421-470 ; 596-597. — Pour l'étude de *Hebr.*, XIII, 10, voir, outre les commentaires de l'épître aux Hébreux : P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 109-115 ; J. BRINKTRINE, *Der Messopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine biblisch-patristische Untersuchung*, dans les *Freiburger theologische Studien*, fasc. 21, Fribourg-en-Br. 1918 p. 40-46 ; E. DORSCH, *Der Opfercharakter der Eucharistie, einst und jetzt*, p. 38-50 ; K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2^e édit., p. 195-196 ; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 217-220 ; B. HAENSLER, *Zu Hebr. 13, 10*, dans la *Biblische Zeitschrift*, 1913, t. XI, p. 403-409 ; O. HOLTZMANN, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1909, t. X, p. 251-260 ; H. LAMIROY, *op. cit.*, p. 227-234 ; A. LOISY, *Les mystères*, 2^e édit., p. 337-338, note 1 ; G. RAUSCHEN, *Eucharistie*

II. — La première partie de l'épître, où le dogme et la morale se fondent en un tout harmonieux, est suivie par une longue exhortation à persévérer dans la foi et par diverses recommandations (X, 19-XIII). C'est au cours de cette section que le texte qui nous occupe, apparaît. Après avoir prêché la charité, l'hospitalité, la miséricorde, la continence et le détachement (XIII-1-6), l'auteur poursuit en ces termes : « 7. Souvenez-vous de vos chefs, qui vous ont prêché la parole de Dieu. Considérant l'issue de leur existence, imitez leur foi. 8. Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et aussi pour les siècles. 9. Ne vous laissez pas entraîner par des doctrines variables et étrangères. Car c'est par la grâce qu'il est bon que le cœur soit affermi, non par des aliments (βρώμασιν), dont n'ont pas tiré profit ceux qui en usent (ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες). 10. Nous avons un autel dont ceux qui desservent le tabernacle n'ont pas le pouvoir de manger (ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες). 11. Car, des animaux dont le sang est porté dans le sanctuaire par le pontife, les corps sont brûlés hors du camp. 12. C'est pourquoi Jésus aussi, afin de sanctifier le peuple par son propre sang, a souffert hors de la porte. 13. Sortons donc vers lui hors du camp, en portant son opprobre. 14. Car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous cherchons celle qui doit venir. 15, Par lui donc offrons un sacrifice de louange en tout temps à Dieu, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom. 16. Ne négligez pas la bienfaisance et la mutuelle assistance : car c'est en de tels sacrifices que Dieu se complaît. »

Ce passage, en particulier les versets 9 et 10, ont reçu des interprétations très variées (1). Celles-ci dépendent surtout du sens attaché aux expressions βρώματα, θυσιαστήριον, φαγεῖν, οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες et de la portée reconnue à la prescription de *Levit.*, XVI, 27, citée au verset 11 : valeur relative

*und Buss*sacrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1910, p. 82-83 ; J. RÉVILLE, *Les origines de l'eucharistie (Messe. Sainte-Cène)*, Paris, 1908, p. 69-71 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1060-1061 ; *Messe d'après la sainte Écriture*, col. 834-848 ; O. SCHMITZ, *Die Opferanschauungen des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses*. Tübingue, 1910, p. 277-279 ; F. SPITTA, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, p. 325-328 ; FR. WIELAND, *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 16-24, 27-32.

(1) Cf. B. HAENSLER, *art. cit.*, p. 403-406

d'un argument *ad hominem* ou valeur absolue admise par l'auteur lui-même de l'épître. Du point de vue de l'eucharistie nous pouvons distinguer trois catégories principales d'explications. D'après la première il ne serait question ni d'autel eucharistique ni d'eucharistie, et par conséquent il ne serait pas possible de déduire du passage des conclusions touchant le repas du Seigneur. Signalons d'abord l'étrange commentaire proposé par H. Windisch (1). Le verset 10 n'aurait pas un sens polémique et le verset 11, expliquant l'affirmation précédente, énoncerait une loi du culte chrétien reconnue par l'auteur. D'ailleurs « les desservants du tabernacle » ne seraient ni les prêtres juifs ni, moins encore, les juifs contemporains non croyants. Quant à l'autel, les versets 12-14 montreraient que loin d'être le centre de la foi et de la vie chrétiennes, il se trouve précisément à l'endroit que les chrétiens doivent quitter. Il ne serait donc ni la table eucharistique, ni la croix. Dans ces conditions le verset 10 servirait d'introduction au passage : « Chez nous chrétiens il est également reçu de ne pas se réunir autour de l'autel : ce n'est pas à l'autel mais au dehors que le Christ a souffert. » Ainsi les versets 9 et 10 se suivraient bien, et leur sens serait : « Les aliments ne sont d'aucune utilité, car chez nous vaut la règle : Loin de la table, hors de la ville, vers les outrages et la misère » (2). Dans la même catégorie d'opinions il faut ranger l'interprétation qui entend l'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες soit des juifs soit des judaïsants, puis les termes θυσιαστήριον et φαγεῖν dans un sens métaphorique, le premier, de l'autel de la croix, le second, de l'appropriation uniquement spirituelle de la vertu de ce sacrifice. C'est l'opinion, déjà exposée de F. Wieland (3).

Les deux autres séries d'interprétations de *Hebr.*, XIII, 9-10, concernent l'eucharistie, mais leurs conclusions sont diamétralement opposées. D'après les commentateurs que nous rangerons dans le deuxième groupe, le passage prouverait qu'aux yeux de l'auteur la cène n'était ni un sacrifice, ni un repas de sacrifice.

(1) *Der Hebräerbrief*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. IV, Tübingue, 1913, p. 106-107.

(2) « ... weg vom Tisch, hinaus aus der Stadt in Schmach und Elend ».

(3) *Der vorirenäische Opferbegriff*, p. 16-21. Nous pouvons faire abstraction des conclusions que WIELAND (*op. cit.*, p. 27 et suiv.) déduit de *Hebr.*, XIII, 15, touchant la nature du caractère sacrificiel de l'eucharistie.

D'après Réville (1) « l'auteur veut dire tout simplement que l'on ne mange pas de ce qu'il y a sur l'autel des chrétiens, et cela se comprend, puisque pour lui le seul sacrifice qui procure le salut, c'est le sacrifice surnaturel offert une fois pour toutes par le Christ et dans lequel le Christ est à la fois la victime et le sacrificateur ». Sans en inférer que l'auteur ne connaissait ou n'admettait pas le repas eucharistique, conclusion invraisemblable, Réville en déduit qu'elle n'avait pour lui à aucun degré le caractère d'un sacrifice. Goguel (2) s'est rallié à ces vues, et c'est, en substance, la même opinion que soutient E. Riggenbach (3). Plus radicale est la thèse soutenue par O. Holtzmann (4). A l'en croire, *Hebr.*, XIII, 9-10 s'attaque à une doctrine chrétienne d'après laquelle la cène est un repas sacramentel, sacrificiel, où l'on mange, pour affermir le cœur, le corps du Christ immolé en croix. Au verset 9 l'auteur combattrait *ex professo* l'idée d'un repas sacramentel. Le tabernacle du verset 10 serait « le temple spirituel du Nouveau Testament », où se trouve « l'autel spirituel » sur lequel le Christ s'est immolé lui-même ; les « desservants du tabernacle » seraient les membres de la communauté chrétienne. Toutefois ceux-ci ne peuvent pas manger de la victime du sacrifice, conformément à *Levit.*, XVI, 27, stipulation applicable à l'immolation du Christ qui s'est substitué aux sacrifices de l'ancienne Loi. D'après Holtzmann la suite des idées dans *Hebr.*, XIII, 7-17 pourrait donc se traduire ainsi : « Tenez-vous en à l'évangile traditionnel, même en ce qui concerne la doctrine eucharistique. Le sacrifice du Christ ne comporte pas de repas. Supportons les moqueries du monde qui, de l'absence de repas sacrificiels conclut que nous n'offrons pas de sacrifices, mais offrons des sacrifices de louanges et de charité. »

C'est à des conclusions opposées qu'aboutissent les exégètes du troisième groupe. Pour eux la prescription de *Levit.*, XVI,

(1) *Les origines de l'eucharistie*, p. 69, 71.

(2) *L'eucharistie*, p. 218.

(3) *Der Brief an die Hebräer ausgelegt*, dans le *Kommentar zum Neuen Testament*, t. XIV, Leipzig, 1913, p. 434-441. Touchant l'eucharistie, l'auteur observe (*loc. cit.*, p. 440) qu'à l'époque de la composition de l'épître, la cène n'était encore conçue nulle part dans l'Église comme un sacrifice et que l'auteur repousse énergiquement l'idée d'une réitération du sacrifice du Christ (*Hebr.*, VII, 27 ; IX, 12, 25-28 ; X, 10).

(4) *Der Hebräerbrief und Abendmahl*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1909, t. X, p. 251-260.

27, serait alléguée par l'auteur dans un but purement polémique. Elle lierait « les seuls desservants du tabernacle », qui seraient non pas les chrétiens, mais ceux qui s'attachent encore à l'ancienne alliance, qu'ils soient juifs ou chrétiens judaïsants. Eux seuls ne seraient point admis à manger de la victime du sacrifice chrétien. Ce privilège serait réservé à ceux qui ont rompu avec la loi mosaïque. Dans ces conditions la manducation consiste formellement dans l'eucharistie. Un seul point reste discuté, à savoir si « l'autel » du verset 10 vise celui de la croix ou bien la table eucharistique. Dans le premier cas on devra conclure que la cène est pour l'auteur un repas sacrificiel où le fidèle mange la victime immolée au calvaire ; dans le second l'appellation d'« autel », donnée à la table eucharistique, est un témoignage concis, mais non équivoque, de l'interprétation directement sacrificielle de l'eucharistie. Cette troisième opinion est défendue, avec plus ou moins de conviction, non seulement par plusieurs catholiques, notamment par Batiffol (1), Ruch (2), Lamiroy (3), I. Rohr (4), mais encore par Goetz (5), Spitta (6) et G. Hollmann (7).

III. — La diversité des opinions nous commande de reprendre l'exégèse du passage. Les versets 7-9a sont clairs. L'auteur exhorte les destinataires de l'épître à persévérer dans la foi qu'ils ont reçue et à s'inspirer de l'exemple de ceux qui l'ont prêchée. La foi ne change pas, puisque son objet, le Christ, reste toujours le même. Aussi les fidèles ne peuvent-ils pas se laisser séduire par des doctrines variées et étrangères (διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις). Ainsi que l'insinue la conjonction γάρ, le verset 9b nous ferait connaître un de ces enseignements, à savoir la croyance en la vertu des aliments sacrés. Sans doute, les faux docteurs engageaient leurs auditeurs à affermir le cœur

(1) *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 109-115.

(2) *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1060-1061 ; *Messe d'après la sainte Écriture*, col. 834-848.

(3) *De essentia SS. missae sacrificii*, p. 227-234.

(4) *Der Hebräerbrief*, dans *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments*, t. VIII, 3^e édit., Bonn, 1924, p. 41-42.

(5) *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2^e édit., p. 195-196.

(6) *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, p. 325-328.

(7) Dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. III, 3^e édit., Goettingue, 1907, p. 215.

(βεβαιουῖσθαι τὴν καρδίαν). Au jugement de l'auteur, le but est louable (κάλον), mais le moyen préconisé ne peut être approuvé. C'est de la grâce (χάριτι) et non des aliments (οὐ βρώμασιν) qu'il faut attendre cet affermissement. Dans le contexte, χάρις désigne certainement la grâce divine, la force surnaturelle communiquée aux chrétiens. De plus, dans l'hypothèse que le verset 10 fasse allusion à l'eucharistie et l'oppose à des aliments censés inefficaces, la *charis* dont il est question, doit s'entendre probablement de la grâce eucharistique (1).

Touchant la nature des βρώματα la série des interprétations, possibles semble avoir été épuisée. On a vu que d'après O. Holtzmann le mot désigne l'eucharistie, du moins la conception sacramentelle de celle-ci. Nous rencontrerons bientôt de solides raisons qui excluent la thèse de ce critique. D'autres auteurs, notamment H. von Soden (2), ont songé aux repas sacrificiels païens. Mais pourquoi le terme εἰδωλόθυτα ne serait-il pas employé ? Au reste, rien ne suggère que les destinataires de l'épître aient participé à de tels banquets, ou du moins qu'ils aient espéré en retirer « un affermissement du cœur ». La mentalité présupposée par le contexte est toute différente de celle attribuée, par I Cor., VIII-X, aux chrétiens qui mangeaient les idolothytes et qui se croyaient doués de « science » (γνῶσις) pour les manger. D'autre part, il n'est pas davantage prouvé que des chrétiens aient jamais cherché un affermissement du cœur dans l'observation des prescriptions mosaïques touchant les aliments purs et impurs. Ces observances ne sont donc pas visées par le terme βρώματα, comme le veut Réville (3). Aussi Windisch (4) préfère-t-il avoir recours aux prescriptions alimentaires d'un syncrétisme d'origine juive, orientale et grecque, largement répandu dans le christianisme naissant et attesté dans Rom., XIV; I Tim., IV, 3-5; Col., II, 21-22. Malheureuse-

(1) Le terme χάρις se rencontre plusieurs fois dans l'épître aux Hébreux, à savoir dans II, 9; IV, 16 (bis); X, 29; XII, 15, 28; XIII, 9, 25. Comme il résulte de l'étude de ces passages, le sens n'est pas partout le même. Sur le sens probable du mot dans notre passage, voir, outre les commentaires, la monographie de G. P. WETTER, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums*, dans les *Untersuchungen zum Neuen Testament*, fasc. 5, Leipzig, 1913, p. 117-118.

(2) *Hebräerbrieft. Briefe des Petrus, Jacobus, Judas*, dans le *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. III, 2^e section, Fribourg-en-Br., 1890, p. 94.

(3) *Les origines de l'eucharistie*, p. 70.

(4) *Der Hebräerbrieft*, p. 106.

ment, dans tous ces passages il ne s'agit pas d'une croyance à la vertu salutaire d'aliments, mais de scrupules d'un ascétisme outrancier. Bref, tout porte à croire et c'est l'avis de beaucoup de commentateurs, que les βρώματα sont les banquets sacrificiels juifs (1). L'hypothèse correspond bien à la situation supposée par l'épître, les judéo-chrétiens étant naturellement portés à assister à ces repas et à croire qu'ils s'appliquaient ainsi les fruits du culte sacrificiel de l'Ancienne Loi. De plus cette interprétation se recommande du verset 10, où il est question de « l'autel » chrétien et de la manducation de la victime du sacrifice. Aux sacrifices juifs ainsi visés l'auteur dénie l'efficacité qui leur était attribuée par les judéo-chrétiens, et il en appelle à l'expérience de ceux qui n'en ont retiré aucun profit.

Suit alors le verset capital : « Nous avons un autel dont ceux qui desservent le tabernacle n'ont pas le droit de manger. » Aucune conjonction ne marque le lien avec ce qui précède (2), mais le rapport logique ne semble pas douteux. Aux repas des sacrifices juifs l'auteur oppose l'autel chrétien, car le sujet de ἔχομεν ne saurait être que la communauté chrétienne. De cet autel « ne peuvent manger, ceux qui sont au service du tabernacle ». Les οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες ne sont pas les chrétiens, comme le soutiennent O. Holtzmann (3), von Soden (4) et plusieurs autres critiques indépendants. S'ils étaient identiques à ceux qui sont le sujet de ἔχομεν, le changement de la première à la troisième personne (ἔχομεν — ἔχουσιν) serait très étrange. Non moins énigmatique serait l'application aux chrétiens d'une expression qui ne convient qu'au sacerdoce lévitique. Pour la justifier il ne suffit pas de faire observer, avec von Soden (5), que d'après *Hebr.*, IX, 14 et XII, 28, tous les chrétiens sont appelés à rendre un culte (λατρεύειν). Car ici il s'agit d'un culte déterminé, le culte du tabernacle juif. Il ne suffit point non plus de dire que dans *Hebr.*, IX, 8, ἡ πρώτη σκηνή désigne

(1) De tels repas étaient le complément de certains sacrifices, tels l'immolation de l'agneau pascal et les sacrifices appelés pacifiques : *Levit.*, XIX, 5-8 ; XXII, 29-30.

(2) La conjonction γάρ alléguée par O. HOLTZMANN (*Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, p. 254) ne figure pas dans le texte au verset 10 ; par conséquent on n'est pas autorisé à en inférer que le verset 10 fournit l'explication de l'assertion énoncée au verset précédent.

(3) *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, p. 255.

(4) *Hebräerbrief: Briefe des Petrus, Jacobus, Judas*, p. 93.

(5) *Ibid.*

l'ancienne alliance pour en conclure que, dans notre passage, le tabernacle signifie « le temple spirituel du Nouveau Testament ». L'expression prise en elle-même ne peut désigner que les prêtres lévétiques. C'est eux seuls que la loi juive (1) autorisait à manger des victimes de certains sacrifices expiatoires. En d'autres termes, les desservants du tabernacle sont ceux dont il a été question au chapitre VIII, 1-6, c'est-à-dire, encore une fois, les prêtres juifs.

Le verset 11 donne la raison pour laquelle le sacerdoce lévétique n'est pas admis à manger de l'autel chrétien. C'est que, d'après la Loi, à savoir d'après *Levit.*, XVI, 27, les victimes offertes le grand jour de l'Expiation n'étaient pas consommées dans un repas mais brûlées hors du camp. En raisonnant ainsi l'auteur sous-entend que la disposition s'applique également au sacrifice du Christ, sacrifice expiatoire par excellence que le rite juif préfigurait (2). Après les développements des chapitres II, 17 ; IV, 14-V, 10 ; VIII, 1-X, 18, il était superflu de le répéter explicitement. Toutefois au verset 12, l'auteur apporte une preuve pour confirmer cette préfiguration. Comme le rituel juif prescrivait de brûler les victimes hors de l'enceinte du camp, Jésus, afin de sanctifier le peuple par son sang, a souffert hors de la porte de la ville. C'est précisément à cette remarque que se rattache, d'une manière intime, l'exhortation du verset 13 et qu'elle emprunte sa forme métaphorique : « Sortons donc vers lui hors du camp, portant son opprobre. » C'est l'invitation à rompre définitivement avec l'institution mosaïque, à s'attacher uniquement au Christ, à supporter l'opprobre dont les juifs couvrent les disciples, comme ils ont affligé le Maître, le Christ. Toutefois les fidèles se consoleront à l'idée qu'ils n'ont pas de cité permanente ici-bas et qu'ils espèrent en celle qui doit venir. De plus, en tout temps, ils offriront à Dieu par Jésus un sacrifice de louange, c'est-à-dire, le fruit des lèvres qui confessent son nom (3). Ils n'oublieront ni l'aumône ni la charité mutuelle, qui sont des sacrifices agréables à Dieu. Il n'est pas téméraire de penser que l'auteur console ainsi les judéo-chrétiens désolés de devoir s'abstenir des banquets sacrificiels et leur suggère

(1) *Levit.*, VI, 19, 22 ; VII, 6 ; X, 17-18.

(2) Cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 8^e édit., p. 452-456.

(3) Les expressions : *θυσία ἀνέσεως* et *καρπὸς χειλέων* semblent avoir été suggérées par *Psalm.* L, 14, 23 ; *Isai.*, LVII, 19 et *Os.*, XIV, 3.

une réponse aux calomnies des juifs qui s'autorisaient de cette abstention pour reprocher aux chrétiens de ne plus avoir de sacrifices (1).

Il y avait avantage à étudier les versets 11-16 avant de pousser plus avant le commentaire du verset 10. L'expression οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, disions-nous, ne peut désigner que les prêtres lévites. Si ceux-ci, nonobstant leur privilège exclusif de manger de certains sacrifices expiatoires, sont exclus de la participation au sacrifice chrétien, en vertu même de la Loi, il en est ainsi, à fortiori, de tous les juifs qui ne possèdent pas la dignité lévitique. A s'en tenir à la Loi, personne ne peut manger de l'autel chrétien : argument *ad hominem* mettant en lumière l'inconséquence des fidèles qui se croient tenus par les prescriptions rituelles de l'Ancienne Loi. Logiquement ils s'excluent ainsi de la participation au culte chrétien, où l'on mange précisément la victime immolée pour l'expiation des péchés. Ce raisonnement doit aussi consoler les fidèles en leur montrant la supériorité d'une économie religieuse où les humbles croyants sont mieux traités que les prêtres lévites, voire que le grand-prêtre lui-même sous la loi mosaïque (2).

Il reste à déterminer la nature, l'objet de la manducation sacrificielle du culte chrétien. Le verset 9 qui traite des repas sacrificiels juifs, et le verset 10 qui mentionne l'autel chrétien, suggèrent une manducation réelle. Nul doute que celle-ci ne soit celle de l'eucharistie. C'est la doctrine reçue dans les milieux chrétiens, clairement exprimée dans les récits synoptiques de l'institution de l'eucharistie, dans le discours johannique sur le pain de vie, dans la première épître aux Corinthiens. Rien ne permet, mais au contraire tout défend de supposer que cet enseignement eucharistique n'a pas été admis par l'épître aux Hébreux. La cène est donc le repas sacrificiel où le fidèle mange la chair de la victime du calvaire. Est-ce à dire que le θυσιαστήριον du verset 10 est la croix et non pas la table eucharistique ? Ce sens n'est pas impossible. La métaphore n'étonnerait pas, après qu'il a été question, à propos de la mort de Jésus, de θυσία (3), de προσφέρειν et d'ἀναφέρειν (4). Toutefois

(1) Quelques auteurs, notamment C. RUCH (*Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 844-845), estiment que la θυσία αἰνέσεως pourrait bien viser l'eucharistie. Cette interprétation ne nous paraît pas probable.

(2) C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 830-840.

(3) *Hebr.*, IX, 26 ; X, 12.

(4) *Hebr.*, VII, 27 VIII, 3 ; IX, 25, 28 ; X, 12.

comme pour le terme φαγεῖν, l'idée exprimée au verset 9 fait plutôt penser à un autel au sens propre, c'est-à-dire en l'occurrence à la table eucharistique. Au reste, au déclin de l'âge apostolique, notamment dans la *Didachè*. XIV, 1 (1), l'eucharistie est déjà qualifiée de θυσία. Si la table eucharistique est visée, le texte est une attestation claire et concise de la croyance en l'eucharistie-sacrifice. De plus, la concision de la formule prouverait que la doctrine n'était pas une innovation, mais appartenait au fond traditionnel, incontesté de la foi chrétienne.

IV. — En dehors du texte que nous venons d'étudier, l'épître aux Hébreux ne contient pas d'allusions certaines à l'eucharistie. En égard aux thèmes généraux développés dans la lettre, des passages tels que X, 29 ; XII, 24 ; XIII, 20, allégués par certains auteurs, s'entendent plus naturellement du sacrifice de la croix, bien qu'ils rappellent, par la mention du sang de l'alliance, la terminologie eucharistique. Toutefois il ne faudrait pas, avec Goguel (2), inférer de *Hebr.*, VI, 1-2 que l'auteur ne comprenait pas l'eucharistie parmi les points essentiels de l'enseignement chrétien. Goguel se garde d'ailleurs de tirer une conclusion négative absolue car « la doctrine de l'eucharistie pourrait avoir été pour l'auteur non une de celles qui font partie du θεμέλιος, mais une de celles qui forment la τελειωτής ». Cette dernière observation nous paraît juste. On pourrait d'ailleurs se demander si l'énumération des rudiments de la foi est complète ? Non sans raison, Loisy (3) trouve bien perspicaces les auteurs qui peuvent nous assurer que les rites de l'initiation chrétienne, y compris l'eucharistie, ne sont pas visés aux versets 4 et 5, qui mentionnent « ceux qui ont été une fois éclairés (φωτισθέντας), ont goûté au don céleste, ont eu part à l'Esprit saint, et ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir ». « On admet volontiers, remarque-t-il, que la « dégustation du don céleste » et la « participation au saint esprit » sont une même chose, mais il n'est peut-être pas si facile qu'on croit de déterminer ce dont il s'agit ; en tout cas, il ne paraît pas possible d'affirmer que l'auteur ne comprend pas l'eucharistie avec le baptême comme moyen mystique de la « dégustation » et de la « participation ». En terminant notons encore

(1) Édit. K. BIHLMAYER, *Die Apostolische Päter*, t. I, p. 8.

(2) *L'eucharistie*, p. 217.

(3) *Les mystères*, 2^e édit, p. 337, note 1.

avec Loisy (1) que l'auteur ne fait pas rentrer expressément les rites chrétiens dans ses spéculations, parce que son sujet ne comporte pas de tels développements ; par ailleurs il n'avait aucun motif d'en entretenir spécialement ses lecteurs. Il est par conséquent inexact de croire avec Réville (2) et Goguel (3) qu'il n'attachait guère d'importance à l'eucharistie.

ARTICLE IV

LA DOCTRINE EUCHARISTIQUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

I. — Le quatrième évangile ne rapporte pas l'institution de l'eucharistie. Ce silence est à première vue d'autant plus surprenant que l'auteur décrit longuement la suprême réunion de Jésus avec ses disciples (4), et qu'il ne peut pas avoir ignoré les récits synoptiques de l'institution. D'après Spitta (5), nous serions en présence d'une lacune fortuite due à la perte d'un feuillet du manuscrit. Le texte ainsi égaré aurait figuré primitivement après XIII, 31a, avant XV, 1. Cette hypothèse, sans appui dans la tradition manuscrite, ne mérite pas une discussion. Il ne peut s'agir que d'une omission volontaire, et au sujet de celle-ci bien des explications ont été proposées.

Assez souvent on se contente de dire que le quatrième évangile, se proposant de compléter la narration des synoptiques, n'avait pas à revenir sur un fait raconté tout au long dans les trois premiers évangiles, mais les présupposés de cette explication ne paraissent pas établis. Quelques auteurs ont invoqué la discipline de l'arcane. Cette raison, encore alléguée récemment par Huber (6), est encore plus contestable que la précédente. Quoi qu'il en soit de l'existence de cette discipline à l'époque

(1) *Ibidem*.

(2) *Les origines de l'eucharistie*, p. 70.

(3) *L'eucharistie*, p. 218.

(4) IOH., XIII-XVII.— Voir É. TOBAC, *Notes sur le IV^e évangile*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXVII, p. 311-336 ; puis la recension de TH. PHILIPS, *Di Verheissung der heiligen Eucharistie bei Johannes*, Paderborn, 1922, dans la même revue, 1924, t. XXV, p. 302-305.

(5) *Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums*, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I., Goettingue 1893, p. 187-193.

(6) *Op. cit.*, p. 92.

de la composition de l'évangile de Jean (1), l'on ne comprendrait pas que l'auteur ait pu parler si clairement de l'eucharistie en un autre endroit de son livre. Voici au contraire, à ce qu'il nous semble, la véritable raison de l'omission. Œuvre plutôt doctrinale que proprement biographique, le quatrième évangile n'aura plus rien trouvé dans le récit de l'institution de la cène qu'il n'eût déjà exprimé en rapportant le discours de Jésus sur le pain de vie (2). Après avoir raconté la promesse de l'eucharistie et exposé la doctrine eucharistique, l'auteur pouvait d'autant plus aisément se dispenser de parler de l'institution que, dans le milieu où il écrivit son évangile, la cène, régulièrement célébrée, était considérée comme instituée par le Seigneur.

II. — C'est donc au chapitre VI que nous avons à chercher la doctrine johannique touchant l'eucharistie. Ce chapitre soulève plusieurs questions qui présentent entre elles une certaine connexion : questions de l'interprétation, de l'unité littéraire et de la valeur historique.

Avant d'en aborder l'exposé et la discussion, il convient d'indiquer brièvement la suite des idées contenues dans le chapitre. Il est facile d'y distinguer plusieurs sections. C'est d'abord le récit de la multiplication des pains (vv. 1-13). A quelques différences près, la narration se retrouve dans les trois synoptiques (3); un petit épilogue propre à Jean (vv. 14-15) rapporte que Jésus se retira dans la montagne pour se soustraire à la foule, qui, dans un élan d'enthousiasme provoqué par le miracle, nourrissait le projet de le proclamer roi. Puis aussitôt, avec l'épisode de la marche de Jésus sur les eaux (vv. 16-21), Jean rejoint, mais non sans présenter des divergences plus nombreuses, les narrations de Marc et de Matthieu (4). Avec l'introduction (vv.

(1) Sur la discipline de l'arcane, cf. G. ANRICH, *Arkandisziplin*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 530-533; P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Première série. La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'Agape*, 7^e édit., Paris, 1926, p. 1-41.

(2) Cette explication est proposée par plusieurs auteurs, entre autres, par P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 78-79 et par TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, p. 375.

(3) MARC., VI, 31-44; MATTH., XIV, 13-21; LUC., IX, 10b-17. Notons que MARC., VIII, 1-10 et MATTH., XV, 32-39 racontent une seconde multiplication des pains différente de celle rapportée par Jean.

(4) MARC., VI 45-52; MATTH., XIV, 22-33. Notons que dans le récit de Jean

22-24) au discours sur le pain de vie, la concordance avec les synoptiques cesse. La foule qui, la veille, avait été témoin de la multiplication des pains, traverse le lac et se rend à Capharnaüm à la recherche de Jésus. Elle ne tarde pas à le rencontrer et, brusquement, elle lui pose la question : « Rabbi, quand êtes-vous venu ici » ? (v. 25) Ainsi commence l'instruction de Jésus, harcelée dans sa marche par des questions, des murmures et des résistances de la foule, entrecoupée par des développements provoqués par le manque de foi des auditeurs, mais néanmoins se poursuivant sans fléchir. A la question posée, Jésus ne répond pas, mais il désapprouve l'empressement de la foule. Dans le miracle de la veille elle n'a pas vu un signe appelant l'attention sur son pouvoir et sa doctrine, mais uniquement une satisfaction grossière de son appétit (v. 26). Aussi Jésus l'engage-t-il aussitôt à se procurer non pas la nourriture périssable, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme, marqué du sceau par le Père, a pour mission de donner (v. 27). En vrais juifs, les interlocuteurs ne comprennent pas le don divin et ne songent qu'aux œuvres à accomplir : « Que devons-nous faire, demandent-ils, pour procurer les œuvres de Dieu ? » (v. 28). L'œuvre de Dieu, explique Jésus, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé (v. 29). Pour croire, la foule lui demande un nouveau signe et rappelle le miracle de la manne, le pain du ciel donné aux Pères (vv. 30-31), sous-entendant et suggérant la supériorité de ce prodige sur celui accompli la veille par Jésus. Au pain descendu du ciel-firmament, Jésus oppose le pain venu du vrai Ciel, donné par le Père et procurant la vie au monde (vv. 32-33). Comme la foule lui demande de lui donner toujours de ce pain (v. 34), Jésus poursuit en précisant la nature de ce don : « Je suis le pain de la vie ; celui qui vient à moi, n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » (v. 35). Aussitôt le Maître ajoute cette réflexion douloureuse en manière de parenthèse : « Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et que

(VI, 16-21) plusieurs exégètes, notamment A. LOISY (*Le quatrième évangile*, 2^e édit., Paris, 1921, p. 230) retrouvent deux miracles : la marche de Jésus sur les eaux et la façon rapide ou même instantanée avec laquelle les disciples abordent. Cette dernière interprétation du verset 21b : καὶ εὐθὺς ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον, est possible, mais ne s'impose pas : cf. M. LEFIN, *La valeur historique du quatrième évangile*. Première partie, *Les écrits et les faits*, Paris, 1910, p. 56.

vous ne croyez pas » (v. 36) (1). « Tout ce que le Père donne à Jésus viendra à lui, et lui ne le rejettera pas, mais, conformément à la volonté du Père, il le ressuscitera au dernier jour » (vv. 37-40). L'affirmation d'une origine céleste provoque des murmures parmi les Juifs : ne connaissent-ils donc pas son père et sa mère ? (vv. 41-42). Toutefois, sans en relever le motif ni l'argument, Jésus met fin aux murmures. Pour croire en lui, il faut être attiré par le Père, dont l'enseignement plus intime a été annoncé par les prophètes, mais que personne, hormis le Fils, n'a vu. Celui qui croit à la vie éternelle, sera ressuscité par le Fils au dernier jour (vv. 43-47). Après cette digression, Jésus revient au thème du pain de la vie par la reprise de la proposition du verset 35, mais l'instruction est complétée : « Je suis le pain de la vie ; vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. C'est ici le pain descendu du ciel. Celui qui en mange ne meurt point. C'est moi qui suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain, il vivra à jamais, et le pain que je donnerai est ma chair (livrée) pour la vie du monde » (vv. 48-51). Comme les juifs se demandent comment cet homme pourra leur donner sa chair à manger, Jésus répète en des termes plus énergiques ses affirmations : « En vérité, en vérité je vous (le) dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous ne possédez pas de vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père qui vit m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. C'est ici le pain descendu du ciel, non pas tel que celui qu'ont mangé les pères et ils sont morts : celui qui mange ce pain vivra à jamais » (vv. 52-58).

L'évangéliste note que c'était dans une instruction de synagogue, à Capharnaüm, que Jésus parla ainsi (v. 59). Il décrit ensuite le dissentiment produit par le discours parmi les disciples, et la fidélité des douze apôtres (vv. 60-71). Beaucoup de disciples jugeaient inacceptables les affirmations du Maître : « Cette parole est dure, disaient-ils. Peut-on seulement l'écouter ? » « Cela vous scandalise, répliqua Jésus. Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme montant où il était d'abord ? C'est

(1) M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Jean*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1925, p. 176 et 179) trouve que le verset 36 semble hors de la place primitive, et que celle-ci pourrait bien être après le verset 40.

l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien : les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie ; mais il en est parmi vous quelques-uns qui ne croient pas. » (1) A partir de ce moment beaucoup de disciples se retirèrent. Leur défection provoqua de la part de Pierre, au nom des Douze, une protestation énergique de foi et d'attachement ; chez Jésus elle détermina une allusion pénible à la trahison de Judas.

III. — Le discours sur le pain de vie, dont nous venons d'indiquer la suite des idées et de signaler les principaux passages, a connu des vicissitudes pareilles à celles qu'ont rencontrées les narrations synoptiques et paulinienne de la cène. Pour les décrire (2) il faudrait raconter toute l'histoire des controverses relatives aux origines de l'eucharistie ; notons seulement les principales.

Le sens eucharistique du discours semble avoir été admis par les Pères apostoliques et les écrivains ecclésiastiques du deuxième siècle : saint Ignace d'Antioche, la *Didachè*, saint Justin Martyr et saint Irénée. Si l'on ne trouve pas chez ces auteurs des citations expresses, au moins y rencontre-t-on certaines idées ou expressions qui leur furent suggérées par le VI^e chapitre de saint Jean. Au III^e siècle, avec l'exégèse allégorique de Clément et d'Origène, l'interprétation traditionnelle s'obscurcit, mais elle réapparaît chez les commentateurs grecs postérieurs : saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem, saint Cyrille d'Alexandrie, surtout saint Jean Chrysostome. Sous la plume des Latins du III^e et du IV^e siècle, notamment chez saint Hilaire, saint Jérôme, saint Ambroise, se rencontrent, à propos de l'eucharistie, des allusions au texte de saint Jean et même des citations. Si quelques passages de saint Augustin font plutôt difficulté, celle-ci ne porte pas sur la question de savoir si le docteur a interprété le discours de l'eucharistie, tant la chose

(1) Sur l'interprétation de ce verset difficile, cf. M.-J. LAGRANGE, *L'évangile selon saint Jean*, p. 187-188.

(2) Sur l'histoire de l'exégèse de ce passage, cf. V. SCHMITT, *Die Verheissung der Eucharistie im Johannesevangelium bei dem Vätern*, t. I, Wurzburg, 1900 ; *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Antiochenern, Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomos*, Wurzburg, 1903 ; F. CAVALLERA, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1909, t. X, p. 687-709 ; A. DURAND, *Évangile selon saint Jean traduit et commenté*, dans *Verbum Salutis*, t. IV, 12^e édit., Paris, 1927, p. 544-547.

est manifeste. Mais son interprétation n'a ni la clarté ni la cohérence de celle de son contemporain, saint Jean Chrysostome. Elle exerça toutefois son influence sur les théologiens scolastiques du moyen âge, y compris saint Thomas. Aux XIV^e et XV^e siècles les Hussites se réclamant de saint Jean pour imposer obligatoirement à tous les fidèles la communion sous les deux espèces, des polémistes, même de bons théologiens, nièrent qu'il fût question de l'eucharistie au chapitre VI. Une interprétation purement spiritualiste fut également soutenue par les calvinistes. A la veille du Concile de Trente, exégètes et théologiens catholiques étaient divisés, la majorité suivant toutefois l'opinion réaliste. Au Concile les deux théories furent représentées et longuement discutées, mais les Pères se gardèrent de trancher la question. Après le concile, Jansénius de Gand resta fidèle à l'interprétation spiritualiste, mais sous l'influence des controverses avec les protestants, cette opinion ne tarda pas à tomber, chez les catholiques, dans un profond discrédit. Après avoir joui d'une certaine vogue, sous le patronage, justifié ou non, de saint Augustin, de saint Thomas et de Cajetan, elle fut bientôt presque unanimement rejetée comme une thèse favorable aux hérétiques, et souvent, pour la combattre, on invoqua, à tort il est vrai, les décisions de Trente. De nos jours non seulement les catholiques, mais la grande majorité des exégètes indépendants s'accordent à reconnaître que le discours, tout au moins dans sa dernière partie, a pour objet l'eucharistie. La seule question discutée est celle de savoir en quel endroit précis du discours commencent les allusions directes à la cène. Tandis que le plus grand nombre des commentateurs (1) ne font commencer la section eucharistique qu'au verset 48, voire au verset 51b, d'autres, non des moindres (2), retrouvent, au moins

(1) Il nous paraît superflu de multiplier les références. Notons seulement, à titre d'exemples, que TH. CALMES (*op. cit.*, p. 242-243; 249) fait commencer le discours eucharistique au verset 41, M.-J. LAGRANGE (*L'évangile selon saint Jean*, p. 169, 183) au verset 51, les vers. 48-50 servant de transition. P. BATIFFOL (*Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 84) estime que c'est seulement le verset 53 qui « ouvre ce que l'on peut appeler l'évangile de l'eucharistie ».

(2) Contentons nous de mentionner A. LOISY (*Le quatrième évangile*, 1^{re} édit.; Paris, 1903, p. 445; 2^e édit., Paris, 1921, p. 236) et É. TOBAC (*recension citée*, p. 303) Dans la seconde édition de son commentaire (*loc. cit.*), LOISY écrit : « La pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan dans cette partie du discours mais il est peut-être osé de l'en écarter tout à fait, le sacrement mystique de l'eucharistie

indirectement, l'eucharistie dans la section 26-50 du chapitre ; d'aucuns, tel Loisy (1), croient même discerner dans les récits de la multiplication des pains et de la marche sur les eaux un symbolisme eucharistique non dissimulé. L'interprétation spiritualiste de tout le discours garde pourtant quelques ardents partisans : encore récemment elle vient d'être soutenue par K. Bornhäuser (2) et, à grand renfort d'érudition, par H. Odeberg (3). Bref, trois opinions principales partagent les auteurs contemporains : la première exclut des discours sur le pain de vie toute allusion à l'eucharistie et l'entend intégralement de l'appropriation du Christ par la foi ; la deuxième l'explique entièrement en fonction de l'eucharistie ; la troisième estime que le passage a un double objet, la première partie se rapportant à la foi au Christ, la seconde, au contraire, ayant trait à l'eucharistie.

IV. — Les partisans de l'interprétation spiritualiste (4) en

ne pouvant guère manquer d'être compris, au moins implicitement, sous le symbole du pain de vie, dans la communion de vie divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. » É. TOBAC (*loc. cit.*) croit aussi « qu'il est plus logique et plus simple d'entendre tout le discours de l'eucharistie, obscurément indiquée dans les versets 27-35 et clairement dans 51-59 ».

(1) *Le quatrième évangile*, 1^{re} édit., p. 420 et suiv. ; 2^e édit., p. 221 et suiv. Dans sa seconde édition (p. 221) l'auteur écrit : « Tout le sixième chapitre de notre évangile est dominé par l'idée du Christ pain de vie. Le récit de la multiplication des pains (VI, 1-15) en est le symbole ; le miracle de Jésus marchant sur les eaux (VI, 16-21) aide à le comprendre ; les discours qui suivent (VI, 22-40, 41-51, 52-59, 60-65, 66-71) tendent à l'expliquer, et les impressions diverses que produisent ces discours représentent l'attitude des Juifs et celle des chrétiens devant le mystère du salut, en tant que ce mystère se résume dans la doctrine et le sacrement du pain vivant et vivifiant. » Les prétendus traits symboliques des narrations sont ensuite relevés tout le long du commentaire. Sur le symbolisme attribué par Loisy aux deux narrations et au cadre du discours, cf. M. LEPIN. *La valeur historique du quatrième évangile*. Première partie, *Les récits et les faits*, Paris 1910, p. 6-70 ; Deuxième partie, *Les discours et les idées*, Paris, 1910, p. 30-42.

(2) K. BORNHÄUSER, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel*, dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, sér. II, t. XV, Gutersloh, 1928, p. 40-47.

(3) H. ODEBERG, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relations to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic - Oriental World*. Part I : *The discourses of John I*, 19-XII, Stockholm, 1929, p. 235-269.

(4) Pour les arguments allégués à l'appui de l'interprétation purement spiritualiste, voir, outre les études ci-dessus mentionnées de Bornhäuser et Odeberg, l'article de FR. S. MUELLER, *Promissio Eucharistiae. Revelaturne Eucharistia* Jo. 6, 26-47, *ipsis verbis an typis* ? dans *Gregorianum*, 1922, t. III, p. 161-177.

appellent généralement au sens naturel de la première section du discours, ainsi qu'à l'affirmation de Jésus au verset 63 : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien : les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Par ces mots, qu'ils rapprochent souvent de II *Cor.*, III, 6, ils pensent que Jésus ou l'évangéliste aurait voulu détromper ceux qui avaient songé à une manducation réelle de la chair du Christ ; il leur aurait suggéré que les paroles étaient à entendre symboliquement. Dès lors le sens de la dernière partie du discours serait identique à celui de la première, au sujet de laquelle aucune hésitation ne serait possible.

Une étude attentive établirait que, dans la première section, il n'est question que de la personne de Jésus, de sa mission rédemptrice, présentées comme objet de foi aux foules galiléennes. La suite des idées, aux versets 27 et 28, montrerait que « se procurer l'aliment qui ne périt pas mais demeure pour la vie éternelle » correspond aux « œuvres de Dieu », qui elles se ramènent à la foi. De même le parallélisme entre les membres du verset 35 prouverait que « venir au Christ » c'est « croire en lui ». En outre, dans ce verset, les expressions « manger » et « boire », si naturelles pourtant dans un contexte où il est question de pain, de faim, de soif, seraient évitées à dessein. On ajoute souvent que le texte ne parle que d'une nourriture présente, donnée par le Père, appelée uniquement du pain, et non pas chair et sang du Christ. En vertu de l'unité littéraire de tout le discours et de l'absence d'une indication quelconque touchant un changement de sens, il faudrait conclure que les expressions de la seconde partie, « manger la chair » et « boire le sang », sont de nouvelles images qui ne changent rien à la pensée de l'évangéliste, mais qui la traduisent d'une façon plus énergique, plus saisissante.

A ce qu'il nous semble, cette interprétation et les raisons qu'elle invoque, ne sont pas soutenables. C'est à tort qu'elle en appelle au verset 63, rapproché de II *Cor.*, III, 6 : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie. » Ainsi que le remarque Loisy (1), la parole de saint Paul se rapporte à un autre sujet et n'a point ici d'application. « L'auteur ne veut certainement pas dire que le discours sur le pain de vie est une lettre morte et qu'il faut l'entendre du salut par la foi seule. Il n'est pas question de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais d'esprit

(1) *Le quatrième évangile*, 2^e édit., p. 246.

et de chair, d'esprit et de vie, de paroles qui telles qu'elles sont, et par leur objet, dans la réalité qu'elles figurent, sont esprit et vie. » N'essayons pas pour l'instant de préciser davantage le sens du verset : l'occasion s'en offrira bientôt. Montrons sans tarder ce que l'exégèse purement spiritualiste de la seconde partie du discours a de forcé.

Incontestablement les versets 51b-58 ont un sens eucharistique (1). Comme nous l'avons vu, malgré certaines voix discordantes, cette interprétation peut revendiquer pour elle la tradition, ainsi que l'avis de la plupart des commentateurs modernes. Elle se recommande d'ailleurs d'excellents arguments. Rien de plus persuasif que les assertions claires, accumulées en ces quelques lignes. Les relever toutes revient presque à transcrire entièrement le passage : « le pain que je donnerai est ma chair livrée pour la vie du monde » ; « en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous ne possédez pas de vie en vous-mêmes », « car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui... ; celui qui me mange vivra par moi... ». Soulignons la quadruple répétition du verbe *τρώγειν*, « mâcher », « croquer », terme qui ne s'emploie jamais que de la manducation réelle ; notons encore le réalisme et l'insistance avec laquelle Jésus répète des expressions telles que « manger la chair » et « boire le sang » ; en particulier, la première de ces expressions « manger la chair » ne saurait s'entendre ici qu'au sens propre, puisque dans les langues sémitiques, dans la Bible, elle a une signification métaphorique consacrée par l'usage : « faire injure à quelqu'un, l'accuser, le calomnier », signification qui est évidemment exclue par le contexte (2). Il est à remarquer également que la péricope est l'énoncé d'une promesse dont l'accomplissement est réservé dans l'avenir à Jésus lui-même. Enfin, signalons les termes par lesquels est exprimée l'union qui s'établit entre Jésus et celui qui mange sa chair : celui-ci

(1) Signalons ici surtout C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V, col. 996-1010 ; TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, dans le *Kommentar zum Neuen Testament*, t. IV, 5^e et 6^e édit., Leipzig et Erlangen, 1921, p. 354-360 ; et É. TOBAC, *recension cit.*, p. 304.

(2) Cf. C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 999. — L'auteur renvoie à JOB, XIX, 22 ; *Psalm.* XXVII, 2 ; XXXI, 33 ; *Mich.* III, 3 ; *Eccle.*, IV, 5 ; *Gal.*, V, 15.

« demeure » en Jésus, et Jésus en lui. Comme le fait observer très justement RUCH (1), pour décrire l'union au Christ par la foi, le quatrième évangile emploie d'autres métaphores, telles que « venir à lui », « être attiré à lui », ou encore « le recevoir » (2), tandis que pour parler de l'union plus intime, plus personnelle de l'inhabitation dans le cœur des hommes, Jean se sert du terme « demeurer » (3). Peu acceptable s'il doit exprimer l'adhésion par la foi, le mot « demeurer » est très bien choisi pour exprimer l'union opérée par l'eucharistie.

Ce premier argument, à savoir le sens naturel des termes aux versets 51b-58, est renforcé par la présence, dans le même passage et même ailleurs au chapitre VI, de toute la terminologie eucharistique : *εὐχαριστεῖν, διδόναι, ἄρτος, φάγειν, πίνειν, ὑπέρ, αἷμα, σάρξ* (4). D'après le récit du quatrième évangile lui-même les juifs entendent les affirmations de Jésus d'une manducation réelle de sa chair. C'était pour le Christ l'occasion de dissiper le malentendu, si malentendu il y avait. Or il n'y a pas de rétractation, ni de rectification ; bien au contraire, le même enseignement est proposé à plusieurs reprises, en des termes plus énergiques. Quant à prétendre que le verset 63 contient le désaveu des affirmations précédentes, autant vaudrait dire que Jésus ou l'évangéliste a poussé trop vivement une allégorie et qu'il ne resterait qu'à en rire (5).

Si Jésus ou l'évangéliste ne retire rien de ses assertions,

(1) *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1001.

(2) Cf. IOH., V, 40, 35-36, 44-45, 65, 68 ; VII, 37-39.

(3) IOH., XIV, 23 ; XV, 4, 9 ; I IOH., II, 6.

(4) Cf. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 6, 2^e édit., Tubingue, 1925, p. 95-96. A l'exception d'un seul, les termes signalés se retrouvent tous dans les récits bibliques de l'institution de l'eucharistie : MARC., XIV, 22-25 ; MATH., XXVI, 26-29 ; LUC., XXII, 15-20 ; I Cor., XI, 23-25. Si ces narrations n'emploient pas le mot *σάρξ* mais *σῶμα*, l'usage de ce premier terme dans le langage eucharistique est attesté par IGNACE D'ANTIOCHE (*Rom.*, VII, 3 ; *Philad.*, IV, 1 ; *Smyrn.*, VII, 1, édit. K. BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, t. I, p. 100-101, 103, 108) et par JUSTIN MARTYR (*I Apol.*, LXVI, 2^e édit. L. PAUTIGNY, *Justin, Apologies*, Paris, 1904 p. 140), et il s'explique aisément par la terminologie dogmatique de l'époque, qui souligne fortement l'incarnation : cf. I PETR., III, 18 ; IV, 1 ; I Tim., III, 16 ; BARN., V, 6, 10-13 ; VI, 7, 9, 14 ; VII, 5 ; XII, 10 (édit. K. BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, t. I, p. 15-18, 26 ; HERM., *Sim.*, V, 6, 5-7 (édit. FR. X. FUNK, *Patres Apostolici*, t. I, 2^e édit., Tubingue, 1901, p. 540-542). On ne s'étonnera pas de trouver le vocable dans le quatrième évangile, où il se lit dans le prologue (I, 14) : *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.

(5) Cf. M.-J. LAGRANGE, *L'évangile selon saint Jean*, p. 188.

c'est donc qu'il veut bien qu'on les prenne à la lettre. Au reste, pour s'en convaincre davantage, il suffit d'examiner dans les évangiles, en particulier dans le quatrième, quelle est l'attitude habituelle de Jésus lorsque sa doctrine soulève les objections de ses auditeurs (1). Quand celles-ci sont fondées sur une interprétation erronée de sa pensée, le Maître a coutume de déclarer aussitôt qu'il parle au sens figuré, même si la méprise n'entraîne aucune erreur grave (2). Au contraire, quand les affirmations sont bien comprises, Jésus ne répond aux murmures qu'en répétant, sans mitiger les termes, souvent en les renforçant, l'enseignement qui avait scandalisé les auditeurs (3).

Les assertions claires des versets 51b-58, maintenues à l'encontre des murmures de la foule et malgré la défection de nombreux disciples, l'emploi de la terminologie eucharistique fournissent encore un nouvel argument. Comme le quatrième évangile fut écrit à une époque et dans un milieu où la cène était certainement célébrée, les lecteurs de l'évangile ont dû nécessairement comprendre le chapitre VI de l'eucharistie, et l'auteur ne pouvait pas ne pas prévoir leur interprétation. Or, loin de prémunir les lecteurs contre cette intelligence des textes, il l'a voulue. D'ailleurs l'omission du récit de l'institution de la cène dans le quatrième évangile serait un mystère, si l'auteur n'avait pas parlé clairement de l'eucharistie au chapitre VI.

Si après ces arguments quelqu'un désire un surcroît d'évidence, qu'il fasse la contre-épreuve de l'interprétation proposée, qu'il essaie un instant d'entendre la seconde section du discours de la foi en la personne et en la mission rédemptrice de Jésus. Un langage plus énigmatique serait-il concevable ? Pourquoi l'auteur aurait-il eu recours à ce troublant langage pour énoncer un précepte, ailleurs très clairement formulé ? La pensée, au lieu d'avancer dans tout le discours, reculerait, car, à la place d'expressions de plus en plus précises, on rencontrerait des métaphores plus obscures, une présentation plus paradoxale. Enfin, il y a lieu de se demander si l'objet de la foi est précisément la chair et le sang de Jésus, et si l'acte de foi peut faire l'objet d'une promesse, dont la réalisation est réservée à l'avenir.

(1) Cf. C. RUCH, *Eucharistie dans la sainte Écriture*, col. 999. L'auteur emprunte lui-même cette considération à Wiseman.

(2) IOH., IV, 32-34 ; VI, 32-35 ; VIII, 21-23, 32-34, 39-44 ; MATTH., XVI, 6-12 ; XIX, 24-26.

(3) IOH., VI, 41-44, 46 ; VIII, 56-58 ; MATTH., IX, 2, 5, 6.

Si la deuxième section, les versets 51b et suivants, du discours sur le pain de vie réclame une interprétation eucharistique, on ne saurait en affirmer autant, avec la même assurance, de la première partie. A la considérer en elle-même, indépendamment du reste du discours, on serait porté à l'entendre uniquement de la personne et de la mission du Christ, présentées comme un objet de foi aux auditeurs. Toutefois, à supposer que le discours tel qu'il est conservé soit d'une seule main, on conçoit difficilement que, dès le début, l'idée de l'eucharistie n'ait pas été présente à l'esprit de l'auteur. E. Tobac (1) a bien montré que la section 27-35 peut s'entendre de l'eucharistie, où l'on s'approprie, moyennant la foi, la source de vie qu'est la personne du Christ. Déjà au verset 27, la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme donnera, serait l'eucharistie. Aux versets 32-35, le véritable pain du ciel, celui que le Père donne, celui qui descend du ciel et procure la vie au monde, serait donc la personne du Christ, nourriture déjà présente, mais non encore accessible. C'est ainsi que le Christ peut dire que le pain est donné et sera donné. Celui qui mange ce pain qu'est la personne du Christ, n'aura plus faim, et celui qui prendra ce breuvage qu'est la personne du Christ n'aura plus soif. Toutefois, c'est dans l'eucharistie que la manducation s'opère, et celle-ci, pour être fructueuse, exige la foi. Parmi les indices probables de ce sens eucharistique relevons, outre l'emploi du futur δώσει au verset 27 (2), la mention de la faim et de la soif au verset 35, alors qu'il n'est question dans la première partie que du seul pain.

V. — Ainsi que nous venons de l'insinuer, l'interprétation de la première partie du discours est, dans une certaine mesure, solidaire de l'unité littéraire du chapitre VI. Pour mettre en doute celle-ci ou pour la nier, on n'a pas attendu jusqu'à ce que les travaux de Schwartz et de Wellhausen, parus en 1907 et 1908,

(1) *Recens. cit.*, p. 303.

(2) La leçon ὑμῖν δώσει est de loin la mieux attestée. LAGRANGE (*L'évangile selon saint Jean*, p. 173) lui préfère pourtant la leçon διδώσιν ὑμῖν, soutenue par N, D, syr. cur., d, e, ff^a, aur., et admise par Tischendorf; la première lui semble « une correction en vue du don futur de l'Eucharistie ». Il se pourrait bien que la leçon διδώσιν ὑμῖν soit plutôt à prendre comme une corruption du texte sous l'influence du verset 32, et il vaut mieux s'en tenir au témoignage de la majorité des manuscrits.

eussent amené le problème de la composition du quatrième évangile au premier plan des préoccupations de la critique johannique (1). Déjà en 1893, Spitta (2), suivi bientôt par Andersen (3), considéra la section 51-59 comme une interpolation. La raison principale invoquée par ces critiques était le sens eucharistique de ce passage, sens qui, à leur avis, est entièrement différent de celui de la section précédente, incompatible avec celui-ci et avec la doctrine du quatrième évangile. Spitta signalait en outre quelques indices qui lui paraissaient trahir la main d'un interpolateur. Les versets 25 et 59 contiendraient des indications contradictoires quant au lieu où le discours fut prononcé, alors que rien dans le texte ne laisse soupçonner un changement de lieu ; les versets 60 et suiv. se souderaient mal aux versets 51-59, mais se rattacheraient bien aux versets 47-50 ; la réflexion du verset 60 semble se rapporter au verset 52, mais elle peut se référer tout aussi bien au verset 41 ; enfin, le verset 63 ne pourrait être concilié avec la doctrine des versets 51-59 mais viserait la révélation touchant l'envoyé de Dieu. La section 51-59 formerait donc un doublet avec le discours sur le pain de vie ; elle aurait servi à adapter celui-ci à la pratique eucharistique existante à l'époque de la rédaction définitive de l'évangile. Tout récemment E. von Dobschütz (4) déclara, lui aussi, que les versets 51b-57 constituent une « addition sacramentaire », la partie principale du discours exigeant une interprétation purement spiritualiste. Dans cette partie même il faudrait en outre distinguer deux thèmes, celui du pain céleste (vv. 26, 31-35, 41-43, 48, 51 a, 57-59) et celui de la foi (vv. 28-30

(1) Sur l'histoire du problème johannique, et en particulier sur les études relatives à la composition de l'évangile, cf. M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, t. II : *Le quatrième Évangile*, Paris, 1924, p. 14-80 ; M.-J. LAGRANGE, *Où en est la dissection littéraire du quatrième évangile?* dans la *Revue biblique*, 1924, t. XXXIII, p. 321-342 ; É. TOBAC, *Notes sur le IV^e évangile*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1926, t. XXVII, p. 311-336 ; W. BAUER, *Johannesevangelium und Johannesbrief*, dans la *Theologische Rundschau*, nouv. série, 1929, t. I, p. 135-160.

(2) *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. I, Goettingue, 1893, p. 216-221.

(3) *Zu Joh. 6, 51b ff.*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1908, t. IX p. 163-164. D'après ce critique l'interpolation comprend les versets 51b-57.

(4) *Zum Charakter des 4. Evangeliums*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1929, t. XXVIII, p. 163.

36-40, 44-47), associés assez intimement pour donner l'impression que se procurer le pain du ciel est croire en Jésus-Christ.

Au jugement de Heitmüller (1), ces essais d'élimination de la section 51 (51b)-56 (ou 59) sont à rejeter, parce qu'ils s'inspirent d'une conception erronée touchant la doctrine eucharistique du quatrième évangile. Par contre, on devrait se demander si les versets 36-40, 44-47, peut-être aussi 28-30, ne sont pas de la main de l'éditeur ; en outre, les versets 22-24, 63 et 71 présenteraient des traces de retouches. D'accord avec Heitmüller, Loisy (2) estime que les parties du discours qui se rapportent directement au pain de vie appartiennent au fond le plus ancien du quatrième évangile. A l'en croire, cet écrit sous sa forme primitive était probablement un « recueil de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation, de son enseignement, de sa mort et de sa gloire subséquente ». Voici donc, avec plus de précision, comment la composition du chapitre VI est présentée. A propos des récits préliminaires de la multiplication des pains et du Christ marchant sur les eaux (vv. 1-21), l'auteur se demande s'ils n'ont pas été « construits d'après la tradition synoptique, avec quelques additions réclamées pour la mise en scène ou le symbolisme, notamment VI, 1-3, qui rappelle le discours sur la montagne ; VI, 4, la troisième pâque ; VI, 14-15, le projet de royauté ; VI, 22-25, transition des plus gauches pour amener le discours, le discours ayant existé préalablement, composé sans doute en vue de la multiplication des pains, mais avec une introduction plus brève ». Le discours serait « une façon de poème sur le pain de vie », qu'il serait facile de reconstituer en éliminant le jeu de dialogue qui le coupe en plusieurs endroits (VI, 28-31, 34, 41-42, 52-53a). Le discours lui-même aurait été « surchargé d'un développement sur la prédestination (VI, 36-40, 43-46), qui pourrait être en partie un morceau pris d'ailleurs, car ce fragment même est glosé d'une addition rédactionnelle concernant la résurrection dernière (VI, 39b, 40b, 44b) ». La forme originale du poème aurait donc compris les versets 26-27, 32-33, 47-48, 51, 53-58. La conclusion du récit (VI, 59-71) serait rédactionnelle et elle aurait été « conçue en partie (VI, 60-63) pour atténuer les plus fortes assertions du discours, aussi

(1) *Das Johannesevangelium*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. IX, 3^e édit., Goettingue, 1920, p. 106.

(2) *Le quatrième évangile*, 2^e édit., p. 49-56, 244.

pour faire place à la confession de Pierre (VI, 67-69) et dénoncer une première fois par avance la trahison de Judas (VI, 64-65, 70) ».

Ces essais de dissection du chapitre VI et en particulier du discours sur le pain de vie, commandent une grande méfiance. En ces vingt dernières années quantité d'études touchant la composition et les sources du quatrième évangile ont paru. La variété de leurs conclusions a mis en lumière leur grande part d'appréciations subjectives ; elle a causé une certaine déception se traduisant par un relâchement dans ce genre de travaux, au point que, dans un bulletin récent sur les études johanniques, W. Bauer (1) a pu écrire que l'âge d'or de l'analyse des sources a déjà pris fin.

Touchant la deuxième section du discours sur le pain de vie, l'avis de Heitmüller et de Loisy est diamétralement opposé à celui de Spitta, Andersen et von Dobschütz. Notons contre les premiers qu'il ne suffit pas, pour nier l'unité d'un morceau littéraire, que certains développements retardent la marche de la pensée. Dans le cas présent, l'étonnement provoqué par l'enseignement de Jésus et par l'incrédulité à laquelle il se heurte, amène naturellement les aspérités d'un entretien dialogué et les digressions touchant la foi. Loin de trahir la main d'un interpolateur, ces passages dénotent plutôt le flair psychologique d'un habile écrivain ou, mieux encore, reflètent fidèlement la réalité. Quant à l'argument principal invoqué par Spitta, Andersen et von Dobschütz, à savoir l'opposition entre les deux parties du discours, celles-ci, loin de présenter au point de vue doctrinal une opposition irréductible, offrent plutôt un bel exemple d'une gradation continue de la pensée (2), sans compter

(1) *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, dans la *Theologische Rundschau*, nouv. sér., 1929, t.I, p. 138. Il est indéniable, dit l'auteur, « dass die quellenanalytische Methode ihre Glanzzeit hinter sich hat ».

(2) Cette progression est bien mise en lumière par C. RUCH, *Eucharistie dans la sainte Écriture*, col. 994 : nourriture non pas périssable, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme donnera (v. 27), — le véritable pain du ciel, donné par le Père et donnant la vie au monde (vv. 32-33), — Jésus pain de la vie (v. 35 — et plus énergiquement, vv. 48-51 a), — ce pain, la chair de Jésus pour la vie du monde (v. 51 b), — nécessité de manger la chair et de boire le sang (vv. 53-53), — chair et sang une vraie nourriture et un vrai breuvage (v. 55). « Ainsi, conclut Ruch, supprimer les versets 51-59 c'est mutiler le discours, y faire un véritable trou, arrêter l'évolution de la pensée. » Un autre exemple d'une belle gradation est fourni par IOH., IV, 1-42 ; à ce sujet, cf. L. SCHMID, *Die Komposition der Samaria-Szene Joh. 4, 1-42. Ein Beitrag zur Charakteristik des 4.*

que la première partie peut également s'entendre de l'eucharistie. C'est donc par d'autres arguments qu'il faudrait prouver l'interpolation de la seconde section du discours. Or dans la tradition manuscrite rien n'éveille un soupçon. Rien non plus dans le vocabulaire ou le style, à quoi on reconnaîtrait une main étrangère ; au contraire, l'examen du vocabulaire, de la structure des phrases, des procédés oratoires, fournit un argument en faveur de l'authenticité (1). Bref, en dernière analyse, les essais d'élimination des versets 51b et suiv. s'inspirent souvent de conceptions à priori sur l'évolution de la doctrine eucharistique dans l'Église naissante. A cet égard rien de plus suggestif que l'article d'Andersen.

Il reste à dire un mot des indices signalés par Spitta à l'appui de l'hypothèse de la prétendue interpolation des vv. 51-59. Dans le verset 25, il est dit que la foule, venue de la rive orientale, ayant trouvé Jésus *πέραν τῆς θαλάσσης*, lui pose une question qui ouvre la conversation et le discours : « Maître, quand es-tu venu ici ? » Par contre le verset 59 note que l'instruction fut prononcée dans une synagogue à Capharnaüm. Où est la contradiction ? A suivre le texte sans parti pris, l'évangéliste ne dit pas que le discours a commencé au bord du lac, mais seulement que la foule qui cherchait Jésus, le trouva « de l'autre côté de la mer de Galilée ». La rencontre peut avoir eu lieu dans la ville près de la synagogue ; le discours lui-même n'est peut-être pas d'une seule venue ; il a pu être commencé hors de l'édifice et être terminé à l'intérieur. L'indication du verset 59 pourrait ne convenir qu'à la fin du discours, bien qu'il soit aussi vraisemblable que la synagogue ait été le théâtre du discours tout entier (2). Quant aux versets 60 et suiv., ils se rattachent bien à la section formée par les versets 51-59.

Evangelisten als Schriftsteller, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1929, t. XXVIII, p. 148-158.

(1) Cf. TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, p. 251-252 ; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 994. Ces deux auteurs signalent en faveur de l'authenticité, les expressions *μὲν* et *καὶ* aux versets 56 et 57, l'allure rythmique des réponses aux versets 50 et 53, et le procédé oratoire caractéristique des discours du quatrième évangile : l'enchaînement de plusieurs développements progressifs de la même pensée, dont chacun est précédé d'un résumé concis qui l'annonce : cf. Ioh., X, 11-14 ; XV, 1-5. Au chapitre VI il y a trois considérations du même objet, correspondantes aux trois notions de pain (vv. 48-51a), de chair, (51b-54) et de nourriture (vv. 55-58) ; d'où trois exposés successifs.

(2) Cf. M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième évangile*. Deuxième partie, *Les discours et les idées*, p. 32-34.

Si les disciples estiment que la parole de Jésus est dure (v. 60), c'est sans doute avant tout parce qu'il leur a parlé de sa chair à manger et de son sang à boire. Enfin, si l'allusion à l'ascension, au verset 62, répond peut-être à l'incrédulité que rencontrait l'affirmation de l'origine céleste de Jésus, il est également possible qu'elle amorce une explication de la manducation de la chair. Quoi qu'il en soit, c'est à dissiper une conception fausse, trop grossière de cette manducation, que tend le principe énoncé au verset 63 (1).

VI. — Après les discussions relatives à l'interprétation et à l'unité littéraire du discours sur le pain de vie, nous pouvons aborder l'exposé de la doctrine johannique sur l'eucharistie. Nous y ferons entrer également les éléments contenus dans la première partie du discours. Au reste, si l'on en faisait abstraction, la synthèse ne serait guère à modifier.

Dans le discours qui contient la promesse de l'eucharistie, autant les allusions à l'aspect extérieur du rite sont rares et maigres (2), autant les données sur sa nature mystérieuse et intime, sur son efficacité vivifiante et salutaire sont abondantes, claires et compréhensives. Jésus promet à ceux qui croient en lui une vraie nourriture, un vrai breuvage (3). Celui qui s'approchera avec foi du dispensateur du don divin, n'aura jamais faim ni soif (4). Le dispensateur est le Fils de l'homme marqué du sceau par le Père (5), mais en dernière analyse, c'est Celui-ci la source du bienfait (6). Aussi l'eucharistie a-t-elle une origine céleste : elle est le pain véritable descendu du ciel (7). C'est aussi un pain vivant, le pain de la vie (8) et ce pain est Jésus lui-même (9), sa chair et son sang (10), sa chair immolée pour la vie du monde (11).

(1) Sur ce verset difficile, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 187-188.

(2) Un lecteur qui connaît le rite, peut être tenté de reconnaître quelques allusions sous certains traits de la description, tels que la nourriture et le breuvage, l'acte de manger et de boire, la mention fréquente du pain.

(3) IOH., VI, 55.

(4) IOH., VI, 35.

(5) IOH., VI, 28.

(6) IOH., VI, 32.

(7) IOH., VI, 33, 41, 42, 50, 51, 58.

(8) Ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς : IOH., VI, 35, 48 ; ὁ ἄρτος ὁ ζῶν : IOH., VI, 51.

(9) IOH., VI, 35, 41, 48, 51.

(10) IOH., VI, 51-56.

(11) IOH., VI, 51.

C'est une allusion à l'immolation sanglante de Jésus sur la croix qu'il faut reconnaître dans l'assertion du verset 51 : καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (1). « L'idée de la passion et celle de l'eucharistie, écrit Loisy à ce propos (2), sont aussi étroitement associées dans notre évangile que dans Paul (I Cor., XI, 24-25) et dans les relations synoptiques de la dernière cène. » Nous entrevoyons donc ici le caractère sacrificiel de la cène : le fidèle mange la chair de la victime du calvaire.

L'eucharistie est aussi le pain de la vie (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς), pain vivant (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν) : ces expressions d'une belle frappe, d'une riche compréhension, traduisent l'efficacité surnaturelle du rite. Des assertions réitérées, tantôt sous forme positive, tantôt sous forme négative, inculquent, en même temps que la réalité, la nécessité de cette action vivifiante du Christ dans l'eucharistie (3). L'insistance surprendrait, si la vie n'était dans le quatrième évangile un « des prédicats majeurs du Christ » (4). L'on sait également que dans la littérature johannique le concept « vie » a toujours un sens strictement religieux et moral (5). C'est donc de la vie surnaturelle de l'âme, de la vie qui, octroyée ici-bas, s'épanouit dans l'éternité, qu'on entendra les exhortations et les déclarations suivantes : « Procurez-vous non la nourriture périssable mais celle qui demeure pour la vie éternelle. Le pain de Dieu donne la vie au monde. Celui qui mange de ce pain, ne meurt point mais vivra à jamais. En vérité, en vérité, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si

(1) Telle est la leçon de loin la mieux attestée. Dans quelques manuscrits, N, C, φ, 565 les mots ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς se lisent après ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, et avant ἡ σὰρξ μου ἐστὶν. Dans la leçon authentique la vie du monde se rapporte tout naturellement à la chair. L'auteur exprime ainsi l'efficacité salutaire de la mort de Jésus. Cf. IOH., XII, 32 et I IOH., IV, 10. Il faut sous-entendre διδομένην, idée que beaucoup de manuscrits ont exprimée en lisant après σὰρξ : ἣν ἐγὼ δώσω. Cf. M. - J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 183; W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 2^e édit., p. 94-95.

(2) *Le quatrième évangile*, 2^e édit., p. 242.

(3) IOH., VI, 27, 33, 35, 48, 50, 51, 53, 54, 57, 58.

(4) A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928, p. 171.

(5) Cf. P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., Leipzig, 1922, p. 358-360 : « Bei Johannes, écrit l'auteur (*loc. cit.*, p. 359), begegnet der Begriff « Leben » nicht in neutralem Sinne, zur Bezeichnung des alles Irdische durchwaltendes Lebens, sondern er gebraucht dies Wort durchweg in prägnanter religiös-ethischer Bedeutung. »

vous ne buvez son sang, vous ne possédez pas de vie en vous-mêmes. Celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle. » (1) La vie ainsi communiquée à l'âme débordera sur le corps, car l'aliment de la vie spirituelle est aussi un gage de la résurrection de la chair : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » (2) Cette action vivificatrice de l'eucharistie s'explique par une communication de la vie de Jésus, analogue à celle qui s'établit entre Jésus et le Père, et elle est basée sur l'union intime qu'opère le rite entre Jésus et le communiant. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. De même que le Père qui vit m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. » (3) Enfin cette vie, l'eucharistie la confère « au monde », c'est-à-dire à tous les croyants sur la terre : « Le pain de Dieu c'est celui qui donne la vie au monde. » (4) A combien de titres donc l'eucharistie ne s'avère-t-elle pas supérieure à la manne donnée par Moïse et mangée par les juifs dans le désert ? Sans doute, dans l'Écriture, la manne est appelée un pain du ciel, mais elle ne venait que du ciel-firmament ; le pain vraiment descendu du ciel, c'est l'eucharistie. La manne n'est tombée que pour entretenir la vie corporelle de quelques israélites ; l'eucharistie donne la vie de l'âme à tous les croyants du monde. Enfin, la manne, aliment matériel, n'a pu préserver les israélites de la mort temporelle ; l'eucharistie, nourriture spirituelle, procure la vie éternelle (5).

La fin du chapitre contient une ébauche d'explication théologique (6). Sans rien retrancher des affirmations sur la réalité

(1) IOH., VI, 27, 33, 48, 50, 53, 54.

(2) IOH., VI, 54.

(3) IOH., VI, 56-57. Avec la plupart des modernes nous avons entendu διὰ au verset 57 dans le sens de « par la vertu de, par l'action de », sens conforme à la doctrine du discours. Mais διὰ est susceptible d'avoir une autre signification, à savoir, « dans l'intérêt de », « à cause de ». Cf. A. DEBRUNNER, *Friederich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit., Goettingue 1921, p. 130. LAGRANGE (*Évangile selon saint Jean*, p. 185) allègue certains écrivains en faveur de cette dernière acception. Cette interprétation est très plausible. Comme le fait observer ce commentateur, « nous aurions ainsi une idée nouvelle, d'une haute valeur : en s'unissant au Fils de Dieu, l'homme apprend à lui consacrer sa vie ».

(4) IOH., VI, 33.

(5) IOH., VI, 31-33 ; 49-58.

(6) IOH., VI, 62-63. Une discussion des diverses interprétations de ces versets

et la nécessité de boire la chair et le sang de Jésus, le principe : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » découvre l'élévation de la doctrine à l'encontre des objections massives des auditeurs. Sans doute, pour posséder la vie il faut manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme, mais la chair par elle-même ne donne pas la vie. L'esprit qui anime la chair de Jésus, tel est l'élément vivifiant. Cet esprit est bien supérieur à un esprit ordinaire. Jésus est descendu du ciel ; c'est le Fils de Dieu, devenu Fils de l'homme ; c'est son esprit qui vivifie. Tout l'objet du discours est ainsi esprit et vie. « On saisit ici mieux peut-être que partout ailleurs, fait observer très justement J. Lebreton (1), les deux traits les plus saillants de la christologie johannique ; d'un côté un réalisme intransigeant : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous », de l'autre côté, le mépris de la chair et l'estime exclusive de l'esprit : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien ». C'est ainsi qu'entre Cérinthe et les docètes l'évangéliste se fraie sa voie, confessant de toute son âme l'humanité réelle et intégrale du Christ, mais reconnaissant aussi qu'elle est toute pénétrée de l'esprit et toute vivifiante. » Relevant le même caractère de la doctrine johannique, J. Huby écrit (2) : « Cette compénétration du spirituel et du sensible, de l'humain et du divin, ce réalisme chrétien vraiment intégral expliquent l'harmonieuse rencontre en saint Jean de traits qu'une critique superficielle juge incompatibles. »

Au cours de l'exposé de la doctrine johannique de l'eucharistie, nous avons relevé l'aspect sacrificiel du rite ; est-il besoin d'insister sur le caractère sacramental ? Rite dispensateur d'une vie supérieure, gage de la résurrection, moyen réalisant l'union la plus intime avec Jésus, l'eucharistie est un de ces signes sensibles, tout pénétrés d'une vertu surnaturelle, que l'Église appelle sacrements (3). Enfin chair et sang de Jésus, chair

difficiles est donnée par C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1003-1008.

(1) *Les origines du dogme de la Trinité*, dans la *Bibliothèque de Théologie historique*, t. I, 5^e édit., Paris, 1919, p. 470.

(2) J. HUBY, *L'évangile et les évangiles*, Paris, 1929, p. 286.

(3) De nos jours des exégètes et historiens de plus en plus nombreux reconnaissent le caractère sacramental de l'eucharistie dans le quatrième évangile. Cependant H. H. HUBER (*op. cit.*, p. 101-106) conclut : « Wie stehen mithin bei Johannes vor der eigentümlichen Doppelseitigkeit eines Sacramentalismus »

animée de l'esprit du Fils de l'homme, Jésus lui-même, ces formules constituent l'expression la plus énergique de la présence réelle du Seigneur dans le signe sacramentel.

CONCLUSIONS

Au cours de notre commentaire du rite et de la doctrine eucharistiques, tels qu'ils sont attestés par les écrits du Nouveau Testament, nous n'avons pas perdu de vue les trois aspects sous lesquels les théories récentes se plaisent à envisager l'eucharistie et d'après lesquels nous-même, dans notre première partie, nous avons groupé les hypothèses récentes des auteurs indépendants, à savoir l'eucharistie considérée comme sacrement, mystère et sacrifice. Il convient qu'au terme de notre enquête, nous arrêtons par rapport à ce triple aspect de l'eucharistie, toutefois sans aborder encore le problème comparatif, les principales conclusions qui se dégagent de l'exégèse des textes eucharistiques du Nouveau Testament.

L'eucharistie apparaît d'abord comme un vrai sacrement, au sens que donne à ce terme la tradition catholique. Ce caractère sacramentel est le mieux accusé des trois aspects, et il apparaît presque dans tous les textes.

L'eucharistie, en effet, y est décrite comme un rite symbolique. Dans les évangiles, le symbolisme se rapporte d'abord au passé d'Israël, notamment à la Pâque et à l'alliance mosaïque, que le Maître évoque pour les accomplir par un rite nouveau, une économie et une alliance nouvelles. Il s'y réfère également, surtout chez Marc et Matthieu, à l'avenir, au banquet messianique de la vie éternelle. Toutefois c'est principalement la figuration de biens spirituels présents qui est soulignée par le Christ et par les évangélistes. De ce seul point de vue le rite est débordant de signification symbolique. Il exprime peut-être, comme le pensent Loisy et Lagrange, le règne de Dieu déjà réalisé ici-bas ; il représente l'alliance nouvelle scellée dans le sang de Jésus, sinon le testament du Christ à ses disciples ; il figure par la fraction du pain la fraternité des fidèles ; enfin et surtout il est le symbole du corps immolé de Jésus et de son sang versé pour la

der Form und Antisacramentalismus des Inhalts (p. 105). » Cette opinion et les raisons alléguées à son appui ne nous semblent pas mériter une réfutation.

rédemption de beaucoup. Ce dernier symbolisme est si fondamental que les autres s'y appuient presque entièrement et en tirent leur valeur propre.

De ces diverses significations les épîtres pauliniennes en ont surtout développé deux : le rapport des éléments eucharistiques au corps et au sang de Jésus et leur rapport au corps mystique de Jésus, l'Église. En étroite connexion avec ce dernier symbolisme, pour l'expliquer et le justifier, elles ont également, doctrine nouvelle comparativement à celle des évangiles, enseigné d'une manière claire et formelle l'infusion, la communication du *pneuma*, de l'esprit, de la vertu divine, de la vie de Jésus. Rien d'étonnant dès lors que les éléments eucharistiques soient appelés pour la première fois un aliment et un breuvage pneumatiques, spirituels. Rien d'étonnant non plus que l'eucharistie soit juxtaposée au baptême comme sacrement de l'initiation chrétienne. Cette même théologie sacramentelle, encore accentuée dans le sens du surnaturel, est à son apogée dans la littérature johannique, où elle s'exprime surtout dans les notions de vie et d'immortalité, d'inhabitation en nous de Jésus, de son Père et de l'Esprit.

Le symbolisme du rite est doué d'une efficacité merveilleuse, il opère ce qu'il est censé signifier. Il n'y a aucune raison d'en douter en ce qui concerne la signification du corps et du sang de Jésus. Le réalisme des anciennes croyances eucharistiques est évident, nous l'avons vu, autant dans les évangiles que dans les lettres pauliniennes. Chez saint Paul le réalisme atteint même un rare degré de précision : le pain eucharistique est unique, l'union qu'il opère est une *κοινωνία* sans pareille, qui aboutit au corps et au sang réels du Christ. Il en résulte que la perspective eschatologique se trouve affaiblie au point que le jugement divin se réalise dès ici bas dans la communion de ceux qui, recevant indignement l'eucharistie, ne discernent pas le corps de Jésus. Rappelons enfin comment le même réalisme atteint, dans le quatrième évangile, des expressions pour ainsi dire paradoxales, bien qu'il s'y allie à une première ébauche d'explication théologique du mystère.

Le Christ auquel l'eucharistie-sacrement unit ainsi les fidèles, est sans doute le Christ ressuscité, et par conséquent le Christ glorieux, spirituel, pneumatique, mais ce Christ est le même que le Christ historique, et plus spécialement que la victime du cal-

vaire. C'est, en effet, au Christ historique qu'appartiennent le corps et le sang, tandis que la mention explicite et distincte du sang ne peut se rapporter qu'à la mort en croix de Jésus, où ce sang fut réellement répandu pour la rédemption de beaucoup. Toutefois, l'état glorieux et spirituel dans lequel se trouve présentement le Christ historique, la victime du calvaire, exclut une manducation théophagique et rend possible l'économie sacramentelle du mystère.

L'eucharistie est aussi le sacrifice de l'Alliance nouvelle. Cela résulte déjà avec évidence de quelques-unes des significations incluses dans le symbolisme sacramentel : l'eucharistie ne pourrait pas représenter l'alliance nouvelle, scellée dans le sang de Jésus, et elle ne pourrait guère figurer le corps immolé et le sang versé du Seigneur, si elle n'était un vrai repas sacrificiel. Toutefois le caractère de sacrifice est plus immédiat encore ; il est l'objet de plusieurs affirmations directes non équivoques. Sans insister sur la distinction pourtant expressive des formules et des éléments, sur le sens du verbe *ποιεῖν* ou sur la présence des participes présents dans les formules de la consécration, nous retenons surtout l'idée de satisfaction vicaire et la commémoration de la passion du Christ que ces mêmes formules expriment.

Dans les épîtres pauliniennes, le caractère sacrificiel de l'eucharistie ressort avec une évidence plus grande pour deux raisons : d'une part saint Paul élabore une synthèse plus complète de la doctrine de la passion, sacrifice de la Nouvelle Loi, et de l'autre il insiste beaucoup sur la relation d'identité entre la passion du Christ et son immolation eucharistique. Les paroles lapidaires de I *Cor.*, XI, 26, sont l'expression classique de cette doctrine, pierre angulaire des spéculations théologiques touchant le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Comme l'Apôtre, pour signifier la valeur sacramentelle de l'eucharistie, forma l'expression : « nourriture et boisson spirituelles », il semble en avoir créé une autre pour caractériser la cène comme rite du sacrifice. Aux sacrifices juifs, à l'autel juif, l'Apôtre oppose la *τράπεζα κυρίου*, « la table du Seigneur ». Si la plupart des exégètes refusent d'y voir, avec raison semble-t-il, la mention directe d'un autel, ils ne peuvent dénier à l'expression de signifier la table du repas sacrificiel.

Dans l'évangile de saint Jean le caractère sacrificiel perd de son relief ; certes, comme nous l'avons indiqué, l'eucharistie et la croix restent unies, mais l'aspect sacrificiel du repas eucha-

ristique est presque entièrement mis à l'ombre par son caractère sacramentel.

Si les textes marquent bien que l'eucharistie est un rite de sacrifice, ils ne permettent presque pas de décider si elle constitue une oblation nouvelle du sacrifice de la croix, et, dans l'affirmative, en quoi consiste l'essence de cette oblation. Le premier essai, encore incertain, de préciser la notion du sacrifice, transparaît dans l'expression *τράπεζα κυρίου*, créée par saint Paul ; mais cet essai, nous l'avons noté, ne paraît pas dépasser la notion de repas de sacrifice. Par contre, notre exégèse de *Hebr.*, XIII, 10 admise, ce texte constitue un progrès notable et explicite. L'auteur énonce clairement le caractère de sacrifice actuel qui revient au rite eucharistique, et il le présente expressément sous la notion d'offrande. Il ne faudrait pas en conclure que cette notion est absente des autres textes, comme Wieland l'a prétendu (1). Il est vrai seulement que cette notion n'apparaît ailleurs que d'une manière indirecte, impliquée dans la passion du Christ, sacrifice-offrande dont l'eucharistie est le mémorial.

Il reste à préciser la notion de mystère. Nous avons cru pouvoir appliquer le terme « mystère » à l'eucharistie, surtout en tenant compte de la doctrine paulinienne énoncée dans *I Cor.*, XI, 26. L'eucharistie réalise, en effet, toutes les notes que les historiens des religions ont incluses dans le type cultuel du mystère. « Certes, si la notion de mystère, de piété mystérique, est une notion spécifiquement païenne, il est clair qu'il ne peut s'agir de comparer le Christ et Bélial, les ténèbres du paganisme gréco-romain et la lumière de l'Évangile. Mais si l'on reconnaît dans les mystères une forme, une attitude de piété culturelle, naturelle à l'âme humaine au même titre que la prière et le sacrifice, un *eidos*, c'est-à-dire un type de piété universellement répandu, réalisé aussi bien dans les religions païennes que dans le christianisme, bien que d'une manière fort diverse suivant la perfection plus ou moins grande du culte dans lequel le mystère s'est incorporé » (2), rien ne s'oppose à ce que nous appliquions à l'eucharistie le type cultuel de mystère, dès qu'elle en vérifie les notes essentielles.

On pourrait toutefois se demander s'il y a utilité à appliquer l'appellation nouvelle à l'eucharistie. Du point de vue de l'an-

(1) Voir *supra*, p. 59-63.

(2) J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 119.

cienne terminologie, biblique et historique, cette utilité n'est pas contestable. Les études parues sur le mystère eucharistique ont montré de quelle imposante tradition le terme « mystère » peut se réclamer (1). L'avantage est non moins réel du point de vue de l'histoire comparée des religions, qui a réussi, nous semble-t-il, à discerner avec une précision suffisante le type du mystère comme un type culturel *sui generis*, distinct de la prière, du sacrement et du sacrifice. Du point de vue de la théologie systématique le profit paraît au premier abord plus douteux. Le sens attribué au mystère coïncide en partie avec celui que la tradition catholique attribue au terme « sacrement », dans la mesure où les sacrements apparaissent, suivant la doctrine de saint Thomas, comme des signes figuratifs non seulement de l'avenir et surtout du présent, mais encore du passé (2). Toutefois cette dernière signification n'est pas la même et elle n'est pas également importante dans tous les sacrements ; dans l'eucharistie elle revêt une importance spéciale, sans pareille, et aboutit à une vraie « représentation », « repristination » du passé. Eu égard à ce fait, il nous paraît opportun de souligner cet aspect du symbolisme sacramentel eucharistique et de lui appliquer une appellation spéciale, celle de mystère. Nous admettons ainsi l'opportunité du terme nouveau, et nous en tirons profit pour mieux expliquer le caractère de sacrifice qui revient à l'eucharistie, tout en reconnaissant par ailleurs, comme d'excellents auteurs l'ont fait avant nous, la compénétration la plus intime des trois aspects rituels. « Ne disons pas que la présence réelle du corps et du sang sur l'autel suffit à représenter, commémorer, reproduire, le sacrifice de la croix, comme si la présence réelle était une oblation. La consécration fait le sacrement, mais le sacrement n'est pas par lui-même le sacrifice. » (3) Toutefois « nous ne pouvons oublier que l'aspect sacrificiel de l'eucharistie est sacramentel : le Christ est offert sous des signes sensibles, et que son aspect sacramentel est sacrificiel : car le corps et le sang, que le Christ distribue à manger et à boire à ses apôtres sous les espèces de pain et de vin, ont été au préalable offerts à Dieu. » (4)

(1) Voir *supra*, p. 52-57 ; surtout p. 56, note 4.

(2) III, q. 60, art. 2, *in corpore*.

(3) P. BATIFFOL, *Leçons sur la messe*, 4^e édit., Paris, 1919, p. 188-189.

(4) AL. JANSSENS, *De heilige eucharistie*, t. I : *Hoofdpijnen der eucharistische theologie*, dans les *Leerboeken der dogmatica en der apologetica*, Bruxelles, 1929, p. 56.

De la synthèse eucharistique que nous venons d'esquisser dans ses lignes essentielles, il résulte en premier lieu que la doctrine catholique est restée fidèle à celle des textes néo-testamentaires, et qu'elle exprime seule la complexité et le réalisme des trois aspects que les auteurs du Nouveau Testament y ont distingués. Il appert ensuite que l'on ne peut signaler au cours de l'âge apostolique un développement qui permette d'opposer l'un à l'autre divers types d'eucharistie. Bien que nous soyons autorisé à relever dans les divers groupes d'écrits néo-testamentaires : évangiles synoptiques, lettres pauliniennes, actes des apôtres, écrits johanniques, des nuances spéciales, chacun de ces groupes insistant sur l'un ou l'autre aspect eucharistique ou s'exprimant en des formules en partie nouvelles et originales, il serait fallacieux de rendre ces différences en opposant par exemple à un type synoptique un type paulinien ou un type johannique d'eucharistie (1).

Il est plus difficile de déterminer, au terme de cette synthèse, quelle est la notion la plus fondamentale, celle qui fournirait un cadre où toute la doctrine eucharistique viendrait s'insérer à souhait. D'après plusieurs auteurs modernes (2), la notion la plus adaptée d'un point de vue spéculatif serait l'idée d'offrande faite à Dieu. Toutefois les textes néo-testamentaires, qui la connaissent et l'affirment, ne paraissent pas s'y être arrêtés. A notre avis ils insistent plus sur l'idée de mystère sacramentel. Cette idée, proclamée par les formules de la consécration, inculquée par les éloquentes instructions de saint Paul, présente l'eucharistie en premier lieu comme le mémorial de la passion du Sauveur, et en fait dériver les autres aspects de sacrement et de sacrifice. Toutefois, il ne peut entrer dans le plan de cette étude de développer davantage une synthèse spéculative de l'eucharistie. Il nous suffit d'avoir indiqué quel doit être le point de départ, si on désire la construire sur le témoignage des textes inspirés.

(1) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 286-288.

(2) Cf. A. D'ALÈS, *Eucharistie*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1930, p. 121. — Voir du même auteur : *De sanctissima eucharistia*, Paris, 1929.

TROISIÈME PARTIE

LES ORIGINES CHRÉTIENNES DE L'EUCCHARISTIE

Après avoir, dans une première partie, exposé les principales hypothèses modernes sur les origines de l'eucharistie, puis, dans une deuxième partie, avoir fixé le sens des plus anciens textes qui la décrivent ou rapportent son institution, il importe de discuter, en regard des conclusions ainsi obtenues, la valeur des théories proposées par les critiques pour contester l'attribution traditionnelle de l'eucharistie à Jésus. Il faudra donc déterminer au préalable l'originalité foncière qui revient au rite chrétien comparativement aux institutions religieuses contemporaines du christianisme naissant, puis, cette originalité établie, étudier à qui appartient la création d'un rite unique, pour le sens et pour la forme, dans l'histoire religieuse de l'humanité : est-ce à Jésus, comme le soutient la tradition ecclésiastique, ou plutôt à saint Paul, le prétendu fondateur du christianisme, ou peut-être à la longue évolution liturgique accomplie dans l'Église ancienne, ou, plus exactement, à un développement extrêmement complexe auquel Jésus, l'Apôtre des gentils, les liturgies anciennes ont, chacun pour une part, contribué.

Dans l'étude comparative des religions anciennes, nous nous sommes arrêté aux analogies que les auteurs religionnistes se plaisent à signaler le plus fréquemment. C'est à dessein que nous n'avons guère accordé d'importance aux analogies générales, empruntées d'ordinaire aux formes élémentaires de la vie religieuse et ne présentant aucun rapport historique avec le culte de

l'Église ancienne et les origines du christianisme naissant. Les analogies juives ont été, elles aussi, négligées, sauf dans la mesure où elles entrent en ligne de compte pour expliquer le cadre rituel dans lequel l'eucharistie fut instituée. Au reste, les auteurs indépendants concèdent que le judaïsme ne peut opposer aucun parallèle au sacrement du corps et du sang de Jésus. Aucune raison, même d'ordre polémique, ne nous invitait par conséquent à aborder une étude qui nous aurait entraîné loin de notre sujet (1).

Nous nous sommes imposé la même réserve dans l'étude des documents liturgiques. D'abord les conclusions certaines de la deuxième partie, en contestant, à leur point de départ, le bien-fondé des hypothèses de Wieland, de Wetter et de Lietzmann en rendaient l'étude critique en partie inutile. Ensuite, il ne convenait pas, dans un travail consacré aux seules origines, de poursuivre l'histoire de l'eucharistie à travers un développement liturgique, dont les grands traits seuls sont connus. Toutefois, eu égard à l'importance des documents et à l'exposé que nous avons donné des principales hypothèses, la discussion de leurs affirmations capitales nous a paru opportune.

Nous exposerons donc en premier lieu les analogies païennes, générales et spéciales, que les auteurs indépendants se plaisent à opposer à l'eucharistie. Seules les prétendues analogies mandéennes ne seront ni rapportées ni discutées. La question mandéenne est si complexe qu'elle mérite en elle-même une étude approfondie. Au reste, les allégations de Reitzenstein, le seul auteur qui ait cru devoir exploiter contre l'originalité des sacrements chrétiens les traditions confuses sur les mystères mandéens, sont de moins en moins prises au sérieux. L'entreprise semble devoir échouer à la grande confusion de son auteur (2). Les pa-

(1) Voir sur les prétendues analogies juives : E. MANGENOT, *Les soi-disant antécédents juifs de la sainte Eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LVII, p. 385-412 ; F. GAVIN, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*, Londres, 1928 ; J. COPPENS, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1931, t. VIII, p. 238-248.

(2) Voir J. COPPENS, recension de R. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig, 1929, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, t. XXVI, p. 668-670 ; J. LEIPOLDT, *Die Mandäerfrage*, dans le *Theologisches Literaturblatt*, 1931, t. LII, col. 97-100. — Ce dernier auteur attache, comme de droit, une grande importance à l'article récent de H. LIETZMANN, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, dans les *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, t. XXVII, Berlin, 1930. Il reprend à cet auteur la

rallèles païens étudiés et l'originalité de l'eucharistie établie, nous déterminerons d'une manière positive l'institution de l'eucharistie. Ainsi, tout naturellement, nous serons amené au problème central de notre travail : l'attribution de l'institution de l'eucharistie, sacrement et sacrifice, au Seigneur Jésus et la justification historique de cette croyance traditionnelle de l'Église.

conclusion suivante : « Eine ältere orientalisch-gnostische Religion ist in späterer — vielleicht erst arabischer — Zeit von einem inhaltlich leer gewordenen nestorianischen Christentum in mehreren Anläufen durchsetzt und zu einer christlich-synkretistischen Gnosis umgebildet worden... Wir werden die Christianisierung einer orientalischen Gnosis, nicht gnostische Grundlagen des Urchristentums bei den Mandäern studieren können. »

CHAPITRE I

Les prétendus parallèles païens

ARTICLE I

LES ANALOGIES GÉNÉRALES ET LOINTAINES

Parmi les croyances et les rites rapprochés de l'eucharistie, plusieurs n'offrent qu'une analogie générale ou ne se rencontrent qu'en dehors de l'aire et de l'époque de diffusion du christianisme naissant. Quel que soit l'intérêt qu'ils présentent du point de vue de la psychologie religieuse, ils ne concernent guère l'histoire des origines chrétiennes. Aussi pouvons-nous nous contenter d'indiquer brièvement les analogies le plus souvent signalées, sans discuter leur interprétation (1).

Une première catégorie de soi-disant parallèles comprend les repas religieux : repas de confréries, repas funéraires, repas sacrificiels. Assez répandus apparaissent également les aliments et les breuvages censés sacrés, voire divins, tels le *soma* des anciens Hindous, le *haoma* des Perses, le pain et l'eau de vie des Babylo niens, le nectar et l'ambroisie des Grecs, l'hydromel des Germains.

Une deuxième série d'analogies, déjà plus précises, contient la consommation d'animaux sacrés ou d'esprits de la végétation, l'absorption de certains démons, la manducation de certaines divinités, ou du moins de leurs substituts ou de leurs effigies.

Le cas le plus fréquent de la manducation d'un animal sacré consiste dans le repas totémique. Bien que l'animal auquel le clan se croit apparenté, fasse l'objet d'un interdit alimentaire,

(1) Cf. surtout M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 293-311 ; P. SMITH, *A Short History of Christian Theophagy*, p. 1-42.

dans certaines circonstances il est mis à mort et consommé par les membres du clan. Ceux-ci espèrent s'assimiler ainsi le *mana* ou la vertu du totem, entretenir ou augmenter les énergies du groupe, la valeur guerrière des hommes et la fécondité des femmes. Du repas totémique on rapproche souvent une pratique signalée par saint Nil, un ermite du IV^e siècle. Après avoir offert un chameau en sacrifice à l'étoile du matin, les Bédouins du Sinaï buvaient avidement le sang de l'animal et mangeaient la chair crue.

La récolte du blé, du riz et d'autres céréales, ou bien celle des fruits, s'accompagne souvent chez les peuples païens de coutumes qui supposent la divinisation des esprits de la végétation et le désir de les absorber. D'après J. G. Frazer (1), l'esprit du blé est représenté tantôt sous une forme animale, tantôt sous une forme humaine ; dans les deux cas, il est sacrifié en la personne de son représentant et mangé sacramentellement. Les sacrifices humains, ajoute l'auteur, ne se rencontrent que chez les non-civilisés, mais, en divers pays de l'Europe, les soupers organisés par les paysans à l'occasion de la récolte fournissent des exemples très clairs de la manducation sacramentelle des animaux.

Non moins répandue serait la croyance que les esprits, bons et mauvais, s'introduisent dans l'homme de différentes manières, en particulier avec les aliments (2). Sans compter les croyances et les pratiques des peuples non-civilisés, on allègue souvent un texte de Porphyre, conservé par Eusèbe dans la *Praeparatio evangelica* (3).

Restent les cas de théophagie. La foi en la possibilité de manger la divinité et de s'assimiler ainsi ses forces apparaît dans un texte funéraire d'une pyramide égyptienne. En voici la traduction : « Le ciel pleure, les étoiles sont dans l'angoisse, les gardes des

(1) *Le rameau d'or*. Édition abrégée. Nouvelle traduction par lady FRAZER, Paris, 1923, p. 452.

(2) Cf. A. DIETERICH, *op. cit.*, p. 98-99 : « Was den Menschen plagt und ängstigt, was ihn verunreinigt und hemmt, sind böse Dämonen, die materiell an und in ihm sitzen; was er leistet, handelt, was ihn treibt und stärkt, sind gute Dämonen, die in ihm wohnen und wirken. Durch die Leibesöffnungen gehen sie ein und aus, werden herein- und herausgezwungen, werden zitiert und ausgehrieben. So wäre etwa mit ein paar Worten diese Uranschauung zu charakterisieren, die wir, als volle Realität angesehen, bei den Naturvölkern aller Arten finden; die in festgewordenen, z. T. abgegriffenen Bildern bei allen Kulturvölkern, ohne dass sie noch ins Bewusstsein treten, weiterleben. »

(3) *Praeparatio evangelica*, IV, 23, dans H. LIETZMANN, *An die Korinther* I. II, 2^e édit., p. 51.

dieux tremblent et leurs serviteurs s'enfuient quand le roi apparaît comme un esprit, comme un dieu qui vit de ses pères et qui s'empare de ses mères. Ses serviteurs ont saisi les dieux, les ont entraînés et ils les ont liés, leur ont coupé la gorge, leur ont ôté les entrailles, les ont mis en morceaux et les ont fait cuire dans des chaudrons bouillants. Le roi consomme leur force et mange leurs âmes, les grands dieux sont son déjeuner du matin, les dieux moyens sont son repas de midi, et les petits dieux son repas du soir... Le roi dévore tout ce qu'il trouve, il avale gloutonnement tout ce qu'il rencontre et sa force magique devient plus grande que toute autre force. Il devient le roi du ciel, il a mangé toutes les couronnes et tous les bracelets, il a mangé la sagesse de chaque dieu. » (1) Les anciens Égyptiens croyaient également qu'en suçant le lait d'une déesse on acquérait l'immortalité (2). Enfin, un papyrus magique raconte qu'à Isis et à Horus, Orisis donna son sang à boire dans une coupe de vin (3).

C'est également en fonction de croyances théophagiques que s'expliqueraient les rites en usage chez les anciens Aztèques du Mexique (4). Une première coutume consistait dans une anthropophagie rituelle, qui n'était qu'une forme détournée de théophagie (5). Les prisonniers de guerre destinés au sacrifice recevaient le nom de la divinité Tezcatlipoca, et portaient ses vêtements. Ils étaient munis de tous les attributs divins et entourés des honneurs réservés à la divinité jusqu'au jour de la fête du dieu, où ils étaient mis à mort de façon brutale et mangés par les adorateurs. A la base de cette pratique, fait observer Heitmüller (6), se trouve l'idée que les victimes, pendant la période d'identification avec la divinité, se remplissaient de la substance et des forces de celle-ci. « A la fête de Xipe l'écorché, dieu des orfèvres, les victimes humaines offertes par la corpo-

(1) Cf. A. WIEDEMANN, *Die Toten und ihr Reich im Glauben der älten Aegypter*, dans *Der alte Orient*, II, 2, Leipzig, 1900, p. 18. Nous empruntons la traduction à M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 306. L'auteur emprunte lui-même la traduction à N. SOEDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée*, dans les *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études*, t. IX, Paris, 1901, p. 333, note 1.

(2) Cf. M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 305.

(3) Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e édit., Leipzig et Berlin, 1927, p. 80.

(4) Sur la religion mexicaine, cf. K. TH. PREUSS, *Mexikanische Religion*, dans le *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* de D. H. HAAS, fasc. 16, Leipzig, 1930.

(5) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 308.

(6) *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, p. 40-41.

ration des orfèvres, étaient après leur éventrement, écorchées pour mieux ressembler au dieu, puis elles étaient mangées. » (1) Enfin, à la fête du solstice d'hiver, « les Aztèques tuaient d'abord en effigie leur dieu Huitzilopochtli et le mangeaient ensuite. Comme préparatif à cette cérémonie solennelle on faisait une image de la divinité à la ressemblance d'un homme avec des graines de différentes sortes, que l'on pétrissait avec du sang d'enfants pour en faire une pâte. On représentait les os du dieu par des morceaux de bois d'acacia. On plaçait cette image sur le principal autel du temple, et, le jour de la fête, le roi lui offrait de l'encens. Le lendemain, très tôt, on l'en descendait et on la mettait debout dans une grande salle. Puis, un prêtre, qui portait le nom du dieu Quetzacoatl et jouait le rôle de ce dieu, prenait une flèche munie d'une pointe en silex, et la lançait dans la poitrine de l'image de pâte, en la perçant de part en part. On appelait ceci « tuer le dieu Huitzilopochtli pour manger son corps ». L'un des prêtres coupait le cœur de l'image et le donnait à manger au roi. On partageait le reste de l'image en tout petits morceaux, et chaque homme, grand ou petit, y compris les enfants mâles au berceau, en recevait un à manger... On appelait la cérémonie *teoqualo*, c'est-à-dire, « dieu est mangé » (2). D'après plusieurs auteurs des croyances et faits similaires seraient à signaler en d'autres religions (3).

ARTICLE II

LES PRÉTENDUES ANALOGIES DES RELIGIONS A MYSTÈRES

Les auteurs indépendants ne se contentent pas de signaler quelques analogies générales et lointaines ; l'exposé des hypothèses récentes touchant les origines de l'eucharistie nous a révélé l'importance accordée aux religions à mystères. En effet, quelques auteurs se flattent de juxtaposer à l'eucharistie, considérée soit comme sacrement, soit comme rite commémoratif de la passion salutaire de Jésus, plusieurs banquets sacramentels ou même théophagiques païens, ainsi que la commémoration

(1) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 308.

(2) J. G. FRAZER, *Le rameau d'or*, p. 461.

(3) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 309. — Voir aussi R. DE LA GRASSERIE, *De la psychologie des religions*, Paris, 1899, p. 148-153.

rituelle et l'application sacramentelle aux fidèles de la mort et de la résurrection de dieux sauveurs morts et ressuscités. D'après la plupart des auteurs religionnistes les rapports ainsi signalés entre les rites païens et l'eucharistie ne se réduisent pas à une identité de type cultuel mais ils impliquent une influence subie par le christianisme naissant. Nous avons ainsi à étudier les deux séries principales d'analogies opposées au dogme et au culte eucharistiques de l'Église ancienne : les mystères des dieux sauveurs mourants et ressuscitants et les repas sacrés des religions à mystères.

§ I. — LES MYSTÈRES DES DIEUX SAUVEURS MOURANTS ET RESSUSCITANTS

I. — Dans une étude sur les dieux mourants et ressuscitants (I)

(1) La littérature relative aux religions à mystères et à leurs rapports avec le christianisme est très abondante. Nous nous contenterons de signaler ici les principales études dont nous nous sommes servi. — Publications de sources : F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique*, t. I : *Introduction*, Bruxelles, 1899 ; t. II : *Textes et monuments*, Bruxelles, 1896 ; H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. I, Giessen, 1903 ; O. KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922 ; CHR. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum caustis*, 2 vol., Koenigsberg, 1829 ; N. TURCHI, *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici e graecis et latinis scriptoribus*, dans la *Collezione GRAPHÈ, Ricerche e testi di storia e letteratura religiosa*, fasc. 3, Rome, 1923. — Travaux généraux : B. ALLO, *L'évangile en face du syncrétisme païen*, dans les *Études d'histoire et de philosophie religieuses*, Paris, 1910 ; *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1926, t. XV, p. 5-34 ; et, mais en résumé, dans la *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa. IV^a Sessione*, Milan, 17-25 Sept. 1925, Paris, 1926, p. 290-304 ; S. ANGUS, *The Mystery-Religions and Christianity. A Study in the Religious Background of Early Christianity*, Londres, 1925 ; G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Goettingue, 1894 ; H. BOEHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouv. sér., fasc. 2, Goettingue, 1913 ; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouv. sér., fasc. 4, 3^e édit., Goettingue, 1926 ; *Die Religionsgeschichte und das Neue Testament*, dans la *Theologische Rundschau*, 1904, t. VII, p. 265-277, 311-318, 353-365 ; 1912, t. XV, p. 251-278 ; *Christentum und Mysterienreligion*, dans la *Theologische Rundschau*, 1912, t. XV, p. 41-61 ; J. BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions ?* 2 vol., Paris, 1911-1912 ; CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e édit., par A. BERTHOLET et E. LEHMANN, 2 vol., Tubingue, 1925 ; C. CLEMEN, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. XIII, fasc. 1, Giessen, 1913 ;

nous pouvons exclure dès l'abord les cultes de Tammouz et d'Adonis. Sans doute, ces dieux sont généralement rangés

Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen, 2^e édit., Giessen, 1924 ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, 4^e édit., Paris, 1929 ; L. DE GRANDMAISON, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte-rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922)*, Enghien, 1923, p. 456-470 ; et dans *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, t. II, 5^e édit., Paris, 1928, p. 335-361 ; K. DEISSNER, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2^e édit., Leipzig et Erlangen, 1921 ; K. H. E. DE JONG, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*, 2^e édit., Leyde, 1919 ; A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 3^e édit. par O. WEINREICH, Leipzig et Berlin, 1923 ; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, 5 vol., Oxford, 1896-1909 ; U. FRACASSINI, *Il Misticismo greco e il Christianesimo*, dans la *Bibliotheca di Cultura religiosa*, fasc. 3, Citta di Castello, 1922 ; J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3^e édit., Londres, 1911-1915 ; *Le rameau d'or*. Édition abrégée. Nouvelle traduction par LADY FRAZER, Paris, 1923 ; H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. Eine Vortragsreihe*, Berlin et Leipzig, 1930 ; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4^e édit., 2 vol., Leipzig, 1924 ; J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3^e édit., Cambridge, 1922 ; Themis. *A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912 ; J. HUBY, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, 5^e édit., Paris, 1927 ; A. JACOBY, *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, III^e série, fasc. 12, Tubingue, 1910 ; E. JACQUIER, *Mystères païens (Les) et Saint Paul*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 964-1014 ; H. A. A. KENNEDY, *St. Paul and the Mystery-Religions*, Londres, 1913 ; O. KERN, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit nach drei in Athen gehaltenen Vorträgen*, Berlin, 1927 ; M.-J. LAGRANGE, Recension de A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919, dans la *Revue biblique*, 1920, t. XXIX, p. 420-446 ; H. LEISEGANG, *Mysterien*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. IV, col. 326-332 ; J. LINDBLOM, *Das Ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testament*, dans les *Arbeten utgifna med understöd af Vilhelm Ekmans Universitetfond*, Uppsala, t. XV, Uppsala et Leipzig, 1914 ; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919 ; 2^e édit., Paris, 1930 ; *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920 ; E. MANGENOT, *Saint Paul et les mystères païens*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1913, t. XVI, p. 176-190, 241-257, 339-355 ; *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans la *Revue du clergé français*, 1913, t. LXXIV, p. 5-32, 257-289 ; *La langue de saint Paul et celle des mystères païens*, dans la *Revue du clergé français*, 1913, t. LXXV, p. 129-161 ; FR. NOETSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Wurzburg, 1926 ; R. PETTAZZONI, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, dans la *Storia delle Religioni*, t. VII, Bologne, 1924 ; *La religione nella Grecia Antica fino ad Alessandro*, dans la *Storia delle Religioni*, t. III, Bologne, 1921 ; S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, 4 vol., Paris, 1905-1912 ; R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3^e édit., Leipzig et Berlin, 1927 ; E. RHODE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 9^e et 10^e édit. avec une introduction de O. WEIN-

au nombre de ceux qui « meurent et ressuscitent » et dont les fidèles commémorent la fin tragique et l'heureux retour à la vie (1), mais rien n'atteste que leur culte ait eu des mystères proprement dits, dans lesquels la destinée des fidèles était mise en rapport avec celle des dieux : il semble, au contraire, n'avoir jamais dépassé le stade d'un culte agraire. Des auteurs aussi autorisés que H. Zimmern (2) et W. Baudissin (3) font

REICH, 2 vol., Tubingue, 1925 ; J.M. ROBERTSON, *Pagan Christs, Studies in Comparative Hierology*, 2^e édit., Londres, 1928 ; J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*. Première Partie : *Les Provinces latines*, t. II : *Les cultes orientaux*, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, t. XXV, Paris, 1911 ; N. TURCHI, *Le Religioni misteriosofiche del mondo antico*, dans la *Bibliotheca di Scienze e Filosofia*, Rome, 1923 ; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die Urchristlichen Literaturformen*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, t. I, 2^e et 3^e partie, 2^e et 3^e édit., Tubingue, 1912. — Sur « les dieux morts et ressuscités » : M. BRUECKNER, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, dans les *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, 1^{re} sér., fasc. 16, Tubingue, 1920 ; J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens. — Le canon de la sainte Messe est-il une « célébration de mystère » ?* dans *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques*, t. VII, Louvain, 1929, p. 123-134 ; L. DE GRANDMAISON, *Dieux morts et ressuscités*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1927, t. XVII, p. 97-126 ; et dans *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves*, t. II, 5^e édit., Paris, 1928, p. 510-532 ; J. LEIPOLDT, *Sterbende und auferstehende Götter. Ein Beitrag zum Streite um Arthur Drews' Christusmythe*, Leipzig et Erlangen, 1923 ; J. SCHNEIDER, *Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen*, dans les *Untersuchungen zum Neuen Testament*, fasc. 15, Leipzig, 1929. — Sur l'eucharistie et les mystères païens : J. COPPENS, *art. cit.* ; W. M. GROTON, *The Christian Eucharist and the Pagan Cults*, New-York, 1914 ; C. RUCH, *L'eucharistie et les mystères païens*, dans la *Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa*, IV^a Sessione, Milan, 17-25 Sept. 1925, Paris, 1926, p. 319-335 ; K. VOELKER, *Mysterium und Agape. Die gemeinsamen Mahlzeiten in der alten Kirche*, Gotha, 1927 — Signalons en terminant une bonne synthèse sur les mystères en général et les analogies avec les rites de l'initiation chrétienne dans J. COPPENS, *Baptême*, dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 1, col. 871-924.

(1) Cf. M. BRUECKNER, *op. cit.*, p. 12-13 (l'auteur n'admet pourtant pas l'existence d'une fête de la résurrection de Tammouz), p. 15-20 ; J. LEIPOLDT, *op. cit.*, p. 7-9, 17-20, 27 ; J. SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 85-88, 95-97.

(2) *Der babylonische Gott Tammûz*, dans les *Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XXVII, fasc. 20, Leipzig, 1909, p. 737. Après avoir mis en garde contre les hypothèses sans appui dans les sources, Zimmern écrit : « So muss ich, z.B., vor allem auch die Frage einstweilen noch offen lassen, ob und wie weit etwa bereits mit dem babylonischen Tammûzkult [und ebenso mit dem Kult anderer babylonischen Götter] auch wirklicher Mysterienkult verknüpft war in dem Sinne, dass man die im Kult gefeierten Erlebnisse des Gottes, sein Sterben und sein Wiederaufleben, als vorbildlich für das Schicksal der einzelnen Kultteilnehmer betrachtet hatte. »

(3) *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an*

preuve ici d'une réserve qui n'est que trop justifiée (1).

Nous n'avons pas davantage à nous arrêter aux mystères d'Éleusis (2). Ainsi que l'a fait remarquer Lagrange (3), les deux divinités, Déméter et Perséphone, sont « trop authentiquement grecques pour mourir ». Le mythe (4) rapporte le rapt de Perséphone par Hadès, la douleur et les courses de Déméter à la recherche de sa fille, mais il ne contient rien qui ressemble à une passion divine destinée au salut du genre humain.

Mithra lui-même ne nous retiendra pas longtemps (5). Nulle

Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Leipzig, 1911, p. 521-522 : « Vielleicht auch haben sich, wie in weiten Umfang an den Mythos des Osiris und möglicherweise aus ihm entlehnt, an den des Adonis Hoffnungen eines Neuerwachens des Menschenlebens aus dem Tode geknüpft. In dem uns Ueberlieferten treten solche Hoffnungen nicht hervor; vielmehr scheint der Zug der Trauer und Klage das Uebergewicht in den Festriten der Adonien gehabt zu haben an allen Orten wo sie gefeiert wurden. »

(1) Pour voir combien sont ténues les données sur lesquelles repose l'hypothèse de mystères babyloniens, cf. A. JEREMIAS, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion*, Leipzig, 1904, p. 70 et suiv.; *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, p. 8-12; H. SCHNEIDER, *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens. Die Entwicklung der Jahwereligion und des Mosesagen in Israël und Juda. Die Entwicklung des Gilgameschepos*, dans les *Leipziger Semitische Studien*, t. V, fasc. 1, Leipzig, 1909, p. 72-73. — Sur l'existence de mystères de Tammouz, voir encore. R. PETTAZZONI, *I misteri*, p. 206-209, 211-212, 284, 296 : « Non si ebbero — a quanto pare — dei misteri veri et propri di Tamuz et di Adonis, che pur sono numi della vegetazione »; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 156.

(2) Sur les mystères d'Éleusis : M. BRILLANT, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1920; J. DE CALUWE, *Les Mystères d'Éleusis*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922)*, Enghien, 1923, p. 441-455; P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914; O. KERN, *Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XIX, 1916-1919, p. 433-435; A. KOERTE, *Zu den eleusinischen Mysterien*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XVIII, 1915, p. 116-126; M.-J. LAGRANGE, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, dans la *Revue biblique*, 1919, nouv. sér., t. XVI, p. 157-217; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, dans la *Revue biblique*, 1929, t. XXXVIII, p. 63-81, 200-214; V. MAGNIEN, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1929; F. NOACK, *Eleusis. Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums. Aufnahmen und Untersuchungen, mit Beiträgen von J. KIRCHNER, A. KOERTE und A. K. ORLANDOS und 44 Tafeln und 112 Textbildungen. Textband et Tafeln*, Berlin et Leipzig, 1927; Ch. PICARD, *L'épisode de Baubô dans les mystères d'Eleusis*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1927, t. XCV, p. 220-255.

(3) *Recens. cit.*, p. 424.

(4) Pour le mythe, cf. J. DE CALUWE, *art. cit.*, p. 443; M.-J. LAGRANGE, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, p. 158-161; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 72-74.

(5) Sur les mystères de Mithra : F. BEHN, *Das Mithräum von Dieburg*, dans

part dans les sources le *Deus invictus* n'apparaît comme un dieu mourant et ressuscitant, et il n'a jamais été représenté comme tel, sinon par Loisy (1). D'après cet auteur, en effet, non seulement Mithra aurait été un dieu souffrant, mais la réitération de son sacrifice salutaire aurait constitué le rite central du culte célébré dans les sanctuaires. Du reste, voici comment l'auteur essaie d'établir sa thèse. La scène représentant Mithra sacrifiant le taureau figure sur les grands bas-reliefs dressés à la place d'honneur dans les temples mithriaques. A cette scène aurait correspondu un sacrifice réel du taureau célébré dans la liturgie du dieu. Sans doute, la scène représenterait directement un mythe cosmogonique, indirectement ou accessoirement un mythe eschatologique, mais le mythe aurait un caractère étiologique très accusé. Il dérive, ajoute Loisy, d'un sacrifice que les fidèles du dieu ont interprété et célébré comme le « principe universel de la vie dans le monde visible, et de l'immortalité dans le monde invisible ». Ce sacrifice n'a pu être que celui d'un taureau, censé incarner non seulement l'esprit du blé, mais l'esprit de la végétation tout entière, le renouveau, le retour du printemps. Or ce sacrifice se serait perpétué dans le culte. En effet, l'économie des mystères mithriaques étant « comme suspendue à deux mythes », il serait difficile d'admettre qu'entre eux n'aurait pas subsisté « le rite qui les supportait l'un et l'autre ». D'ailleurs, à en juger par les débris retrouvés, on immolait, dans les sanctuaires de Mithra, des animaux domestiques et en particulier des taureaux. Ceux-ci auront été offerts à Mithra. Ce sacrifice aurait constitué le rite essentiel du culte : à preuve la place faite à l'image de Mithra tauroctone.

Loisy ajoute que le taureau fut identifié avec Mithra lui-même.

Angelos. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde, 1926, t. II, p. 163-166 ; K. BENZ, *Die Mithrasmysterien*, dans l'*Historisches Jahrbuch* 1918-1919, t. XXXIX, p. 1-30 ; F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique*, t. I : *Introduction*, Bruxelles, 1899 ; t. II : *Textes et monuments*, Bruxelles, 1896 ; *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., Bruxelles, 1913 ; A. D'ALÈS, *Mithra (La religion de)*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4^e édit., t. III, col. 578-591 ; J. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra*, dans le *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* de D. H. HAAS, fasc. 15, Leipzig, 1930 ; L. PATTERSON, *Mithraism and Christianity. A Study in comparative Religion*, Cambridge, 1921 ; C. VAN CROMBRUGGHE *Les mystères de Mithra*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922)*, Enghien, 1923, p. 427-441.

(1) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 188-197, 202-203 ; 2^e édit., p. 184-193, 198.

Comme la victime annuelle, — et à plus forte raison le taureau primordial, — était censée « la manifestation de la vie universelle, son expression la plus parfaite », elle « en condensait pour ainsi dire la vertu », elle était « vraiment divine », et par conséquent elle était en quelque façon identique à Mithra. L'auteur confirme cette conclusion en invoquant un argument d'analogie. « En des cas semblables la victime que le rituel et que le mythe présentent comme appartenant en propre à une divinité, a été cette divinité même, en ce sens qu'elle a incarné l'esprit dont une personnification plus complète a plus tard fait le dieu... La même participation mystique, la même identité substantielle et spirituelle qui a existé entre le taureau ou le faon de Dionysos et ce dieu lui-même, entre les victimes des tauroboles ou des crioboles et Attis, entre les victimes des sacrifices égyptiens et Osiris, a dû exister entre Mithra et le taureau sacrifié, d'autant que la tradition n'a pas cessé de maintenir entre les deux le plus étroit rapport. » Le sacrifice du taureau étant donc en quelque sorte le sacrifice de Mithra lui-même, nous comprendrons pourquoi la figure du dieu se fait mélancolique et douloureuse quand il égorge le taureau : « C'est que cette immolation salutaire avait été la passion du dieu, et que Mithra aussi, dieu sauveur et plus véritablement sauveur que la plupart des autres dieux de mystères, était lui-même un dieu souffrant. »

Point n'est besoin d'examiner toutes les affirmations plus ou moins contestables de cette argumentation. Il suffira de montrer que le point essentiel est inadmissible : l'identification de Mithra avec le taureau primordial et avec la victime des sacrifices agraires, à supposer que ceux-ci aient été réellement offerts dans le culte du dieu. L'argument d'analogie exige un maniement délicat. Chacun des cas invoqués nécessite un examen minutieux, et les conclusions de ces diverses enquêtes s'appliqueraient-elles, sans plus, au cas, peut-être totalement différent, de Mithra ? Nous aurons l'occasion de voir, au cours de ce paragraphe, combien les conclusions sont défavorables à l'hypothèse de Loisy, au moins si l'on considère les religions à mystères à l'époque du christianisme naissant. Au reste, dès que l'esprit de la végétation, censé incarné dans un animal, en est arrivé, grâce à une personnification plus complète, à être conçu comme une divinité, celle-ci apparaît toujours distincte de l'animal. Enfin, nulle part dans les sources du mithriacisme, nous ne voyons Mithra repré-

senté comme taureau. Depuis les temps les plus reculés il est le dieu de la lumière (1), et ce caractère, nous semble-t-il, a dû le préserver d'une telle identification. Aussi est-ce comme dompteur ou comme sacrificateur du taureau qu'il figure sur les monuments.

Reste à expliquer la physionomie mélancolique du héros. Raillant l'interprétation de Loisy, Lagrange (2) écrit : « M. Cumont en a donné deux raisons. La première suffirait déjà, c'était le goût des sculpteurs après Alexandre pour les physionomies douloureuses. C'est un fait bien connu. Au sixième siècle, Athéna et les Korès avaient toutes leur sourire stéréotypé. Au temps des diadoques la même Athéna « lève au ciel un regard chargé de tristesse ». L'expression est de M. Déonna : « Un voile de tristesse se répand sur les têtes des statues hellénistiques. » Le groupe du Mithra tauroctone peut avoir été conçu au II^e siècle avant notre ère. A cette raison, M. Cumont en joint une autre. Mithra semble avoir égorgé le taureau à contre-cœur, sur l'ordre du Soleil. » (3)

II. — Le cas d'Osiris paraît à première vue plus intéressant (4). Osiris est sans conteste un dieu mourant ; son mythe, rapporté

(1) Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 1-21, 128-132 ; C. VAN CROMBRUGGHE, *Les mystères de Mithra*, p. 432-435 ; R. PETTAZZONI, *I misteri*, p. 220 et suiv. ; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 177-181.

(2) *Recens. cit.*, p. 442.

(3) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 182-183, 193. — W. DÉONNA, *L'archéologie. Sa valeur, ses méthodes*, t. III : *Les rythmes artistiques*, Paris, 1912, p. 353-354.

(4) Sur les mystères d'Isis et d'Osiris : K. H. E. DE JONG, *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste*, Leyde, 1900 ; M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*, dans les *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 1917, t. VIII, 4^e Abhandlung, Heidelberg, 1917 ; J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, IV^e Part. : *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, 2 vol., 3^e édit., Londres, 1914 ; H. GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, dans *Der Alte Orient*, t. XXIII, fasc. 3, Leipzig, 1923 ; H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, dans les *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, t. LIV, 1910 ; *Die Mysterien des Osiris*, dans la *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III^e session tenue à Tilbourg (6-14 sept. 1922)*, Enghien, 1923, p. 414-426 ; *Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Aegyptern*, dans la *Settimana internazionale di Etnologia religiosa*, IV^e Sessione, Milan, 17-25 Sept. 1925, Paris, 1926, p. 276-290 ; A. MORET, *Mystères égyptiens*, nouv. édit., Paris, 1923 ; *Rois et dieux d'Égypte*, nouv. édit., Paris, 1923.

par Plutarque (1), raconte comment le monarque égyptien, civilisateur et bienfaisant, succomba au piège que lui avait tendu son propre frère Seth ou Typhon, aidé par soixante-douze complices. Enfermé vivant dans un cercueil, Osiris fut jeté dans le Nil, et, après bien des péripéties, son corps fut coupé en morceaux, qui furent dispersés de divers côtés. Toutefois rien dans les textes ne suggère l'idée d'une passion salutaire.

Osiris, vrai dieu mourant, est-il également un dieu ressuscitant? Notons d'abord que les traditions légendaires rapportent qu'il a été soigneusement enseveli dans un ou dans plusieurs tombeaux par sa sœur Isis. Cette croyance à l'ensevelissement nous est clairement attestée par Plutarque (2), par Diodore de Sicile (3), par Firmicus Maternus (4), par Athénagore (5) et par une invocation à Isis contenue dans un papyrus d'Oxyrhynque (6). La même croyance est supposée par le fait, également bien établi, que plusieurs villes égyptiennes prétendaient posséder le tombeau et le corps du dieu. Nous possédons, outre les témoignages de Plutarque (7) et de Diodore (8), celui des sources égyptiennes.

(1) *De Iside et Osiride*, XII-XIX (édit. G. N. BERNARDAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana, Moralia*, t. II, p. 481-490; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 152-159). Le récit de Plutarque a été confirmé et, dans une certaine mesure, élargi à l'époque moderne par les preuves tirées des monuments : cf. J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, IV^e Part., t. II, 3^e édit., p. 3-6. — FRAZER (*op. cit.* p. 5-23) expose et examine longuement le mythe.

(2) *De Iside et Osiride*, XVIII (édit. G. N. BERNARDAKIS, *Moralia*, t. II, p. 488; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 158).

(3) *Bibliotheca historica*, I, 21-22 (édit. FR. VOGEL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 33-36; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 145-146).

(4) *De errore profanarum religionum*, II, 2 (édit. C. HALM, dans CSEL, t. II, Vienne, 1867, p. 76; PL, XII, 985 A) : « ... sic inventum Osirim Isis tradidit sepulturae. »

(5) *Libellus pro christianis*, XXII (édit. E. SCHWARTZ, *Athenagorae Libellus pro christianis. Oratio de resurrectione cadaverum*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. IV, fasc. 2, Leipzig, 1891, p. 28) : ἡ Ἰσις ζήτουσα τὰ μέλη καὶ εὐροῦσα ἤσκησεν εἰς ταφήν, ἥ ταφή ἔως νῦν Ὀσιριακὴ καλεῖται.

(6) Éd. B. P. GRENFELL et A. S. HUNT, *The Oxyrhynchus Papyri*, XI^e Partie, Londres, 1915, t. XI, n^o 1380, p. 190-220. — Isis est glorifiée pour avoir ramené son époux et l'avoir enseveli décemment : καλῶς καὶ εὐαρμόστως θάψασα (l. 186-189) ; ce qui ne l'empêcha pas d'ailleurs de le rendre immortel ainsi qu'Horus (l. 242-247), établi roi à jamais. par la grâce d'Isis L'invocation émane d'un dévot d'Isis, probablement initié, et date du début du II^e siècle après Jésus-Christ. Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 439.

(7) *De Iside et Osiride*, XX-XXI. (édit. G. N. BERNARDAKIS, *Moralia*, t. II, p. 491-492; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 160-161).

(8) *Bibliotheca historica*, I, 21, (édit. FR. VOGEL, p. 33-34; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 145-146).

Une longue inscription trouvée au temple de Dendérah a conservé une liste des tombes du dieu, et d'autres textes indiquent les parties de son corps que l'on garda comme de saintes reliques, dans chacun des sanctuaires. C'est ainsi que le cœur était à Athribis, la colonne vertébrale à Busiris, le cou à Létopolis et la tête à Memphis (1). Ces croyances n'embarrassaient point les prêtres d'Osiris. Ainsi que le rapporte Plutarque (2), ils affirmaient que le corps du Dieu, après les fatigues de l'existence, était enseveli et honoré sur terre, mais que son âme brillait comme un astre au ciel. Rappelons aussi qu'après sa mort Osiris disparaît de la scène terrestre, qu'il n'y exerce plus aucune influence, qu'il s'en va régner dans les enfers et qu'ici-bas son fils Horus lui succède (3).

En faveur d'une résurrection d'Osiris on allègue parfois une version de la légende attestée par les sources égyptiennes (4). Elle raconte qu'après avoir trouvé le corps d'Osiris, Isis et sa sœur Nephtys, s'étant assises auprès du corps, entonnèrent une complainte funèbre, qui devint plus tard le type de toutes les lamentations égyptiennes sur les morts. Compatisant à leur douleur, le dieu-soleil envoya du ciel Anubis, le dieu à la tête de chacal. Celui-ci, assisté d'Isis et de Nephtys, de Toth et de Horus, reconstitua le corps d'Osiris, l'enveloppa de bandages et accomplit les autres rites funéraires des Égyptiens. Isis ayant éventé l'argile froide avec ses ailes, Osiris revint à la vie et devint le roi des enfers. Qui ne voit que le mythe rapporte, non pas la résurrection, mais la momification d'Osiris, opération destinée à préserver le corps de la putréfaction et à assurer au défunt une immortalité toute relative ? (5)

Les divers événements de l'histoire d'Osiris étaient figurés

(1) J. G. FRAZER, *Le Rameau d'or*. Édition abrégée, p. 347 ; cf. *The Golden Bough*, IV^e Part., t. II, 3^e édit., p. II.

(2) *De Iside et Osiride*, XXI (édit. G. N. BERNARDAKIS, *Moralia*, t. II, p. 492 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 161).

(3) Cf. p. ex. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, XIX, (édit. G. N. BERNARDAKIS, *Moralia*, t. II, p. 489-490 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 158-159).

(4) Cf. A. ERMAN, *Die Aegyptische Religion*, dans les *Handbücher der königlichen Museen zu Berlin*, 2^e édit., 1909, p. 39-40 ; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, IV^e Part., t. II, 3^e édit., p. 12-13 ; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 101.

(5) Sur la momification et les croyances des Égyptiens touchant la vie d'outre-tombe, cf. O. LANGE, dans CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e édit. par A. BERTHOLET et E. LEHMANN, Tübingue, 1925, t. I, p. 465-476.

dans le culte. Hérodote (1) rapporte que les Égyptiens représentaient les souffrances du dieu, mais il garde touchant ces représentations « un religieux silence » (2). Les rites ne sont connus que très imparfaitement. D'après A. Moret (3) à la fête de la gerbe, célébrée le 1^{er} Pachons, « le roi mimait la mort d'Osiris, dieu de la végétation, en coupant de sa faucille une gerbe, et en immolant un taureau blanc, consacré à Min, le dieu de l'énergie fécondante ». Pour la même saison de la moisson, une fête de la « grande sortie » ou procession funèbre est attestée par une inscription de la stèle du prêtre Igernefert, un monument datant du temps de la XII^e dynastie. C'était la commémoration de la recherche et de l'ensevelissement du corps d'Osiris (4). De l'aveu de Moret, ni dans l'une ni dans l'autre de ces fêtes ne figurait la représentation de la résurrection du dieu. L'auteur la postule comme indispensable à l'économie du mystère, et il suppose qu'elle se jouait en dehors de la vue du public (5). Avec moins de réserve encore, Loisy (6) écrit que « la fête s'achevait en un retour triomphal du dieu ressuscité ».

La résurrection d'Osiris aurait encore été représentée à la fête de l'érection du *dad*, célébrée à Bouto au temps d'Aménophis III (7). Espèce de pilier de bois à quatre chapiteaux, le *dad*, couché à terre, aurait figuré le dieu mort ; relevé et redressé, il aurait symbolisé Osiris ressuscitant. Toutefois Gressmann (8) estime que le sens de la cérémonie ne peut être déterminé avec certitude, et il incline à y voir un simple rite d'expiation.

(1) *Historiae*, II, 171 (édit. H. R. DIETSCH-H. KALLENBERG, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 221) : ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκνυλα τῶν παθόντων αὐτοῦ νοκτὸς ποιεῦσι, τὰ καλεοῦσι μυστήρια Αἰγύπτιοι.

(2) Signalons ici H. GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, Leipzig, 1923.

(3) *Mystères égyptiens*, nouv. édit., p. 7-8.

(4) Cf. A. MORET, *Mystères égyptiens*, nouv. édit., p. 8-11.

(5) *Mystères égyptiens*, nouv. édit., p. 11-12.

(6) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 131 ; 2^e édit., p. 139.

(7) Cf. A. MORET, *Mystères égyptiens*, nouv. édit., p. 12-16 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 132-133 ; 2^e édit., p. 130-131.

(8) *Die orientalischen Religionen*, p. 25 : « Wir wissen nicht sicher, was die Aufrichtung der Säule bedeutet, vielleicht war sie mit der Totenklage verbunden. Diese konnte den Sinn einer Sühne haben für den Frevel dass man den göttlichen Baum als Stütze für das Dach zu benutzen wagte und man beklagt den Pflanzengott, dass man ihn töten und als Pflanzensäule aufstellen müsste. Was ursprünglich bei jeder Abholzung und bei jedem Holzbau geschah, das war in geschichtlicher Zeit zu einem jährlich wiederkehrenden Fest geworden... Für diese Deutung spricht auch die Sage, die zu dem Fest gehört. »

Parmi les fêtes d'Osiris les plus importantes étaient celles qui se célébraient au commencement de l'hiver, du 12 au 30 Khoiak ; elles sont décrites dans une grande inscription du temple de Dendérah (1). Les desservants du sanctuaire fabriquaient des images du dieu en terre mélangée de blé, de parfums et d'onguents ; ils les conduisaient dans des barques jusqu'à un monument où elles étaient conservées pendant un an ; puis ils procédaient à la momification et à la sépulture des images y déposées l'année précédente. « La signification des Fêtes du mois de Khoiak est bien claire, écrit V. Loret (2). Les égyptiens accomplissaient, à l'anniversaire de la mort d'Osiris, des cérémonies lugubres destinées à rappeler éternellement la fin tragique du dieu : son assassinat, la lacération de son corps en seize parties, la dispersion de ses membres par toute l'Égypte, les recherches d'Isis qui, aidée de son fils Horus, finit par rassembler les lambeaux du cadavre de son mari, et, après avoir reconstitué le corps, lui donna la sépulture. » « Chose assez surprenante, observe Loisy (3), la résurrection du dieu, dont la préoccupation est constante, apparaît peu dans les rites, où elle semble avoir été surtout figurée par la germination du grain de la statue de terre, dûment arrosée. » N'est-ce pas reconnaître que le caractère naturiste des rites était toujours transparent ? Au reste, ce caractère ne se dégage pas moins nettement de la description que donne Plutarque (4) des fêtes qui avaient lieu du 17 au 20 du mois d'Àthyr (5). C'étaient des jours de deuil suivis d'un jour de joie qui célébrait l'invention d'Osiris.

A côté des fêtes périodiques il y avait les rites quotidiens,

(1) Pour le texte et la traduction, cf. V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes pour servir de bulletin à la mission française du Caire*, Paris, 1882, t. III, p. 43-57 ; 1883, t. IV, p. 21-33 ; 1884, t. V, p. 85-103. Une traduction est également donnée par H. BRUGSCH, *Das Osiris-Mysterium von Tentyra*, dans la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, 1881, t. XIX, p. 77-111. Pour la description des fêtes, voir surtout H. JUNKER, *Die Mysterien des Osiris*, p. 419-423 ; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 102-103 ; J. G. FRAZER *The Golden Bough*, IV^e Part., t. II, 3^e édit., p. 86-88.

(2) *Art. cit.*, dans le *Recueil* cité, 1884, t. V, p. 102.

(3) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 134 ; 2^e édit., p. 132.

(4) *De Iside et Osiride*, XXXIX (édit. G. N. BERNARDAKIS, *Moriala* t. II, p. 510-512 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 172-173).

(5) Sur cette fête cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 103-104 ; J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, IV^e Part., t. II, 3^e édit., p. 84-86.

accomplis dans les temples (1) et interprétés de la même manière que le rituel des grands jours par Moret et Loisy. « Le rituel funéraire, écrit Loisy (2), s'y retrouve entier, tout en étant ramené aux proportions d'un service journalier ; chacune des douze heures du jour et de la nuit, qui est une heure de garde autour d'Osiris pour un groupe déterminé de divinités, forme un petit drame funèbre suivi de résurrection. » Notons enfin que les renseignements touchant les cérémonies ci-dessus mentionnées se rapportent à des époques très distantes entre elles ; toutefois on se rappellera qu'aucun culte n'a été plus conservateur que celui de l'Égypte (3).

Reste la question principale : existait-il des rites qui associaient mystérieusement les fidèles à la mort et à la résurrection d'Osiris ? Tout en n'oubliant pas l'équivoque qu'il y a à parler de vraie résurrection, reconnaissons que, dans l'ancienne Égypte, on a cherché à identifier les morts en quelque sorte à Osiris, à les faire participer à la survivance du dieu, en pratiquant sur le cadavre les rites autrefois accomplis sur celui d'Osiris (4). Loisy (5) insiste surtout sur l'anticipation des rites osiriens sur la personne du pharaon vivant et sur celle de quelques autres personnes, particulièrement privilégiées. Reconnaisant qu'il est risqué de parler de mystères et d'initiation avant les temps gréco-romains, il pense néanmoins que les rites osiriens ainsi anticipés constituent le noyau autour duquel les mystères au sens strict seraient venus se grouper.

Les mystères égyptiens proprement dits sur lesquels nous avons quelques renseignements, sont ceux d'Isis, la sœur et l'épouse d'Osiris. Ces renseignements nous viennent de Plutarque et d'Apulée de Madaure. Isis, nous rapporte le premier (6), « après

(1) Cf. H. JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, dans les *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*, Vienne, 1910, t. LIV.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit. p. 134 ; 2^e édit., p. 132 ; et A. MORET, *Mystères égyptiens*, p. 19-36.

(3) Les vieux rites égyptiens se retrouveront au moins en partie dans l'empire romain : cf. F. CUMONT, *Les religions orientales*, 4^e édit., p. 87-91.

(4) Cf. H. O. LANGE, dans CHANTEPIÉ DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4^e édit. par A. BERTHOLET et E. LEHMANN, p. 472 : « Wenn... der Tote in derselben Weise wie Osiris behandelt und bestattet wird, lebt er wie Osiris wieder auf und kann Osiris N. N. benannt werden. »

(5) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 138-140 ; 2^e édit., p. 136-138.

(6) PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, XXVII (édit. G.N. BERNARDAKIS, *Moralia*, t. II, p. 497-498 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 162) : « Ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφῇ

avoir comprimé et étouffé la folie et la rage de Typhon, ne voulut pas que les combats qu'elle avait soutenus, les courses multipliées, les nombreux traits de sagesse et de son courage tombassent dans l'oubli et le silence. Elle institua donc des initiations très saintes où seraient représentées par des images, des allégories et des scènes figurées, les souffrances de jadis, en leçon de piété et d'encouragement pour les hommes et les femmes qu'attendraient les mêmes épreuves. » D'après Loisy (1), « Plutarque interprète l'institution au point de vue de sa philosophie morale, assez superficiellement et inexactement. On dirait que les rites n'auraient été qu'une représentation à moitié allégorique de l'ancienne légende et qui tendait simplement, en signifiant des vérités générales, à inspirer du courage aux gens que guetterait l'adversité. Cependant les mystères d'Isis étaient une religion ; ce qu'Isis offrait à ses fidèles était une promesse d'immortalité bienheureuse et les rites étaient pour assurer l'effet de la promesse en associant l'initié à la passion d'Osiris et à sa résurrection. » A la vérité, l'explication de Plutarque tourne au rationalisme, mais enfin, ainsi que le fait observer justement Lagrange (2), c'est ainsi qu'un esprit cultivé, initié et platonicien, donc nullement hostile à la mystique, entendait ces mystères. Admettons que cet intellectualisme était le fait de quelques rares adeptes et que la masse des fidèles demandait à la participation aux rites le gage d'une vie future bienheureuse ; toujours restait-il à montrer que les rites étaient censés associer sacramentellement le myste à la passion et à la résurrection d'Osiris.

D'après Loisy (3), les renseignements fournis par Apulée, au livre XI de ses *Métamorphoses*, ne laisseraient pas de place au moindre doute. La promesse d'une immortalité bienheureuse

καὶ γυνὴ τὴν Τυφῶνος σβέσασα καὶ καταπαύσασα μανίαν καὶ λύσσαν οὐ περιεῖδε τοὺς ἄθλους καὶ τοὺς ἀγῶνας, οὓς ἀνέτηλ, καὶ πλάνας αὐτῆς καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας πολλὰ δ' ἀνδρείας ἀμνηστὶαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπὴν, ἀλλὰ ταῖς ἀγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξίν ὑπὸ συμφορῶν ἔχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν. Nous avons reproduit la traduction donnée par A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 141 ; 2^e édit., p. 139.

(1) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 142 ; 2^e édit., p. 139-140.

(2) *Recens. cit.*, p. 436.

(3) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 142 ; 2^e édit., p. 140.

serait clairement contenue au chapitre VI (1). Quant à la mystique unitive de la passion, elle se dégagerait de deux passages, l'un au chapitre XXI, l'autre au chapitre XXIII. En ce dernier endroit (2) le héros du roman, Lucius, nous décrit en termes voilés les rites de l'initiation isiaque. Revêtu d'une robe de lin écru, le candidat est conduit dans les chambres du sanctuaire où commence le secret. « Tu demanderas peut-être, lecteur curieux, dit-il, ce qui s'est dit ensuite et ce qui s'est fait. Je le dirais, s'il était permis de le dire. Tu le saurais, si tu avais le droit de l'entendre. Mais à cette téméraire curiosité, les oreilles et la langue seraient coupables du même crime. Que si pourtant ton désir religieux te tient en suspens, je ne veux pas te mettre plus longtemps à la torture. Écoute donc, mais crois ce qui est la vérité. J'ai touché la frontière de la mort, et après avoir foulé le seuil de Proserpine, je suis revenu, porté à travers tous les éléments. Au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil rayonnant d'une pure lumière. Des dieux des enfers, des dieux du ciel, je me suis approché, et je les ai adorés de près. Ce que je t'ai raconté, tu restes, bien que tu l'aies entendu, condamné à l'ignorer. » Dans le premier passage (3) le prêtre prescrit à Lucius d'attendre le moment

(1) *Metamorphoses*, XI, 6 (édit. R. HELM, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 270-271 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 196-197).

(2) *Metamorphoses*, XI, 23 (édit. R. HELM, p. 285 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 208-209) : « Tunc semotis procul profanis omnibus linteo rudique me contextum amicimine arrepta manu sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia. Quaeras forsitan satis anxie, studiosae lector, quid deinde dictum, quid factum : dicerem si dicere liceret, cognosceres si liceret audire. Sed parem noxam contrahent, et aures et linguae illae temerariae curiositatis. Nec te tamen desiderio forsitan religioso suspensum angore diutino cruciabo. Igitur audi, sed crede quae vera sunt. Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo. Ecce tibi rettuli quae quamvis audita ignores tamen necesse est. » Nous avons reproduit la traduction donnée par A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 150-151 ; 2^e édit., p. 148.

(3) *Metamorphoses*, XI, 21 (édit. R. HELM, p. 283 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 207) : « Nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus jam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula. » Nous avons reproduit la traduction donnée par A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 148 ; 2^e édit., p. 145-146) en y faisant toutefois une retouche : *precaria salus* ne signifie pas ici le salut obtenu par grâce, mais le salut obtenu à titre précaire. « Apulée, dit M.-J. LAGRANGE (*recens. cit.* p. 438) est un Occidental qui parle ici la langue du droit. Le salut, en effet, ne durera qu'une nuit ; il faudra naître

voulu pour être initié. C'est à la déesse qu'il appartient de désigner le jour, de choisir le prêtre et de fixer jusqu'aux frais de la cérémonie. Sans un ordre formel de la déesse, aucun prêtre ne voudrait conférer l'initiation, car ce serait un sacrilège. « La déesse tient en main les clefs des enfers et la garde du salut ; et l'initiation même se célèbre en façon de mort volontaire et de salut précaire. Car ce sont ceux qui, leur vie terminée, sont au seuil de la mort, et à qui on peut en toute sûreté confier les grands secrets de la religion, que la déesse rappelle et qu'elle convie, renés en quelque façon par sa providence, à courir une vie nouvelle. » (1) S'il est question dans ces quelques textes de la mort et de la renaissance du myste, est-ce à dire, comme le soutient Loisy (2), que l'initié meurt et ressuscite avec Osiris, que « le rituel de l'initiation était l'ancien rituel osirien, le rituel des funérailles », que « dans le sanctuaire secret, les péripéties du drame osirien ne se déroulaient pas seulement devant le regard du myste, » mais qu'elles « se réalisaient autour de lui, sur lui, en sa personne et pour lui » ? Rien de tout cela dans les textes. Osiris n'y est point nommé. En vain, remarque Dibelius (3), cherche-t-on la raison du rite dans la légende, car nulle part il n'est dit que le myste subit le même sort qu'Osiris ; la succession des cérémonies énumérées par l'auteur fait songer plutôt au pouvoir cosmique d'Isis qu'aux péripéties de sa légende. Bien plus, l'interprétation de Loisy est formellement exclue par les textes. Au moment où Lucius se croyait pleinement initié, il apprend, à son grand étonnement, qu'il a été introduit aux seuls mystères d'Isis et nullement à ceux d'Osiris. Malgré l'étroite connexion du dieu et de la déesse dans les croyances et dans le culte, il existait une différence considérable entre les deux initiations : Lucius, censément associé

de nouveau pour courir la carrière du salut. » Cf. encore É. DE BACKER, *Sacramentum. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, dans le *Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, fasc. 30, Louvain, 1911, p. 205-206.

(1) Nous n'avons pas à examiner si les mots : « Accessi... adoravi de proxumo » reproduisent une sorte de formule de passe, ainsi que le soutient M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*, p. 5-18 ; nous n'avons pas davantage à nous demander si, et dans quelle mesure, il faut admettre une hallucination des mystes : à ce sujet cf. M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 19-28 ; K. H. E. DE JONG, *Das antike Mysterienwesen*, 2^e édit., p. 76-431 ; É. DE BACKER, *Sacramentum*, p. 190-222 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 153-154 ; 2^e édit., p. 151-152.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 151-153 ; 2^e édit., p. 148-151.

(3) *Die Isisweihe bei Apuleius*, p. 22.

à la mort d'Osiris par les mystères de la déesse, n'est pas encore formellement au service du dieu puisqu'il aspire à en devenir le serviteur (1). Aussi, pour maintenir son interprétation, Loisy (2) est obligé de récuser le témoignage d'Apulée touchant la divergence entre les deux initiations ; il préfère supposer que les mystères d'Osiris étaient « une variété secondaire et peu importante des mystères d'Isis » et qu'ils avaient été inventés par le clergé romain d'Isis « sous prétexte d'honorer Osiris, et probablement pour augmenter les revenus du sanctuaire ». Bref, Lucius aurait reçu deux fois le même sacrement. Pour notre part, fidèle aux textes, nous pensons que l'association à la passion et à la résurrection d'Osiris serait à chercher non dans les mystères d'Isis, mais dans ceux propres au dieu. Malheureusement Apulée ne nous a rien révélé de ces rites ; il nous apprend seulement que Lucius dut encore subir une troisième initiation (3), et il nous présente ainsi lui-même la prétendue association à Osiris comme une garantie assez précaire de salut (4).

Peut-on rapporter aux mystères d'Osiris un passage de Firmicus Maternus (5), où cet auteur, malheureusement sans mentionner ses sources, décrit une liturgie nocturne au cours de laquelle on pleure une statue divine posée sur une civière ? Les fidèles se lamentent ; mais d'un coup la lumière brille, et un

(1) APULÉE, *Metamorphoses*, XI, 27 (édit. R. HELM, p. 288 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 211-212) : « Novum mirumque plane comperior, deae quidem me tantum sacris imbutum at magni dei deumque summi parentis, invicti Osiris, necdum sacris inlustratum. Quamquam enim conexa, immo vero (m)unita r[a]tio numinis religionisque esset, tamen teletae discrimen interesse maximum : prohiñc me quoque peti ma(g)no etiam deo famulum sentire deberem. » Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 436-437 ; M. DIBELIUS, *Die Isisweihe bei Apuleius*, p. 22.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 158-159 ; 2^e édit., p. 155-156.

(3) APULÉE, *Metamorphoses*, XI, 29 (édit. R. HELM, p. 290 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 213-214).

(4) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 437.

(5) *De errore profanarum religionum*, XXII, 1 (édit. C. HALM, p. 111-112 ; PL, XII, 1032 A) : « Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satia-verint, lumen infertur : tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ τεσωσμένου· ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. » A tort ce passage est souvent rapporté au culte d'Attis ; c'est bien de celui d'Osiris qu'il s'agit, ainsi que l'admettent A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 104 ; 2^e édit., p. 102) et M.-J. LAGRANGE, (*Attis et le christianisme*, dans la *Revue biblique* 1919, nouv. sér., t. XVI, p. 447-448). Mais s'agit-il des mystères osiriens proprement dits ? Cf. E. B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, p. 31.

prêtre, après avoir fait une onction sur la bouche de ceux qui pleuraient, prononce la formule : « Courage, mystes, le dieu est sauf ; pour vous aussi des peines viendra le salut. » Tout expressives qu'elles soient, ces paroles ne signifient pas encore une union mystique à la passion et à la résurrection du dieu. Le salut du dieu pourrait n'être que le gage, le type, tout au plus la cause éloignée de celui des fidèles, mais rien n'est affirmé au sujet du mode suivant lequel le salut individuel est obtenu.

III. — Attis, le dieu phrygien dont le culte était intimement associé à celui de la Mère, Cybèle, est généralement présenté par les historiens des religions comme un dieu souffrant, mourant et ressuscitant (1). Cette physionomie du dieu se dégagerait des traditions mythiques, de son culte et de ses mystères. En fait, il est facile de recueillir et de juxtaposer quelques textes où il est question des souffrances, de la mort et de la résurrection du dieu, et il n'est pas impossible à première vue d'expliquer les rites en fonction de ces mêmes croyances.

Les traditions mythiques sont divergentes. La mort d'Attis s'y rencontre quelquefois. Tantôt le dieu est tué par un sanglier envoyé par Zeus, tantôt il meurt de la suite de la mutilation qui le prive de sa virilité. La première tradition, que plusieurs auteurs, à la suite de Hepding (2), appellent lydienne, est peu attestée (3) ; elle fut refoulée par la seconde devenue pour ainsi

(1) Sur les mystères d'Attis et de Cybèle voir: J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, IV^e Part. : Adonis, Attis, Osiris. *Studies in the History of Oriental Religion*, 3^e édit., 2 vol., Londres, 1914 ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, dans la *Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome publiée sous les auspices du Ministère de l'instruction publique*, fasc. 107, Paris, 1912 ; H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, t. I, Giessen, 1903 ; M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, dans la *Revue biblique*, 1919, nouv. série, t. XVI, p. 418-480 ; *Attis ressuscité*, *ibid.*, 1927, t. XXXVI, p. 561-566.

(2) *Op. cit.*, p. 101.

(3) Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 100-102. D'après cet auteur, cette forme du mythe est attestée par PAUSANIAS (*Graeciae descriptio*, VII, 17, 9-10, édit. FR. SPIRO, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. II, p. 219), qui l'a empruntée au poète élégiaque HERMÉSIANAX, et par une scolie, inspirée de la même source, sur les *Alexipharmaca*, v. 8 de NICANDRE (édit. O. SCHNEIDER, *Nicandrea Therica et Alexipharmaca. Accedunt scholia in Therica ex recensione HENRICI KEIL et scholia in Alexipharmaca ex recognitione BUSSEMAKERI et R. BENTLEI; emendationes, partim ineditae*, Leipzig, 1856, p. 275 et p. 78) ; elle est connue par PLUTARQUE (*Sertorius*, I, édit. C. SINTENIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, *Plutarchi Vitae Parallelae*, t. III, p. 88) et supposée par la légende rapportée par HÉRODOTE,

dire officielle (1). Au reste, elle présente une grande analogie avec le mythe d'Adonis (2), et elle semble due à une contamination avec le culte de ce dieu (3). La forme la plus répandue et la plus importante du mythe, la forme que Heping (4) appelle phrygienne, raconte, non sans variantes nombreuses, la castration d'Attis. Dans la plupart des récits (5) le dieu survit à l'opération, et le but de celle-ci est parfaitement clair. Que l'émasculatation soit faite par la Mère ou par Attis lui-même, à la suite d'une infidélité ou non, elle apparaît toujours destinée à permettre à la déesse de prendre ou de reprendre possession du dieu. Au fond, le mythe entend expliquer la castration des galls, les prêtres de Cybèle, attachés à jamais comme eunuques au service de la déesse. Aussi Lagrange a pu dire avec raison que « le mythe d'Attis fut toujours dans ses grandes lignes ce qu'il fut dès le début, un mythe de consécration, nullement de mort et de résurrection » (6). Il est vrai qu'Attis meurt à la suite de la castra-

Historiae, I, 34-45 (édit. H. KALLENBERG, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 18-23). Voir les textes dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 30, 9 et 26.

(1) Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 121-122.

(2) Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 101 ; M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 437, 441-442.

(3) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 437, 441-442. Il est intéressant de noter que dans le récit rapporté par Pausanias d'après Hermésianax, la mort remplaçant la castration violente, Attis est présenté comme un eunuque de naissance.

(4) *Op. cit.*, 121-122.

(5) Les légendes sont rapportées par HEPDING, *op. cit.* p. 102-121. On y trouvera les références aux textes. Voir également M. -J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 438-450.

(6) *Attis et le christianisme*, p. 438. L'auteur (*art. cit.*, p. 438-443) a pu étayer cette affirmation de nombreux témoignages tels que CATULLE, LXIII (édit. E. T. MERRIL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 41-44 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 13-15) ; OVIDE, *Fastorum*, IV, 225-226 (édit. R. MERKEL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 275 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 18) ; MINUCIUS FÉLIX, *Octavius*, XXII, 4 (édit. C. HALM, dans le CSEL, t. II, p. 31-32 ; PL, III, 304 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 30-31) ; AUGUSTIN, *De civitate dei*, VI, 7, 3 (édit. E. HOFFMANN, dans le CSEL, t. XL, Pars I, p. 286 ; PL, XLI, 185 ; dans H. HEPDING *op. cit.*, p. 54) ; SALLUSTE LE PHILOSOPHE, *De diis et mundo*, V (édit. A. D. NOCK, *Sallustius concerning the Gods and the Universe. Edited with Prolegomena and Translation*, Cambridge, 1926, p. 6-9 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 58-59) ; JULIEN L'EMPEREUR, *Oratio* V, 168 A et C (édit. FR. C. HERTLEIN, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 217-218 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 54) ; LUCIEN, *De sacrificiis*, VII (édit. C. JACOBITZ, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. II, p. 225-226 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 27) ; *De Syria dea*, XV (édit. C. JACOBITZ, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. III, p. 346-347 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 29) ; PORPHYRE, dans EUSÈBE, *Praeparatio evan-*

tion dans la légende d'Agdestis, rapportée brièvement par Pausanias (1) et tout au long par Arnobe (2), qui prétend l'avoir empruntée à Timothée « théologien de marque » (3), tout en alléguant vaguement d'autres sources. Mais il est à noter que le rôle du galle est tenu ici par Agdestis, être androgyne, un double aussi bien d'Attis que de Cybèle. En outre, la mort d'Attis ne fait pas partie des éléments primitifs, aisément reconnaissables du mythe (4). Au reste, dans le mythe d'Agdestis, l'évhémérisme s'est déjà donné libre carrière, et le thème de la mort d'Attis pourrait lui être dû. Quant à l'histoire rapportée par Diodore (5), marquée au coin de l'évhémérisme le plus radical, elle « n'est plus que l'aventure toute humaine de deux amants » (6). Bref, de toutes les interprétations du mythe d'Attis, seule l'exégèse évhémériste connaît la mort d'Attis, et cette exégèse, de tendance rationaliste et plus ou moins hostile à la religion, n'est pas à confondre avec la foi des fidèles d'Attis. Le dieu, en effet, s'il n'est pas le jeune berger et le bel adolescent, est tout-puissant et trône auprès de Cybèle, et ses adorateurs n'ont jamais cru qu'il fût mort (7). Il reste donc qu'Attis n'est un dieu souffrant que dans la mesure où il subit ou pratique sur lui-même la castration et regrette ensuite la perte de sa virilité. Faut-il ajouter que dans les récits, parfois très scabreux, ni la mort ni la souffrance ne sont présentées comme une passion salutaire aux hommes ?

Et la résurrection d'Attis ? Après ce qui vient d'être dit de sa mort, on ne s'attendra plus à la retrouver souvent. En fait, la résurrection d'Attis ne figure jamais dans le mythe. Celui-ci

gelica, III, 11, 12 (édit. W. DINDORF, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 133 ; PG, XXI, 197 C ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 47) et ARNOBE, *Adversus nationes*, I, 41 ; IV, 29 (édit. A. REIFFERSCHIED, dans le CSEL, t. IV, p. 27 et 165 ; PL, V, 771 A et 1063 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 37).

(1) *Graeciae descriptio*, VII, 17, 10-12 (édit. FR. SPIRO, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. II, p. 219-220 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 37-40).

(2) *Adversus nationes*, V, 5-7 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 177-180 ; PL, V, 1088 B-1097 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 37-41).

(3) Ce Timothée est le prêtre eumolpide d'Éléusis, qui joua à Alexandrie, sous Ptolémée I, un rôle important dans l'organisation du culte de Sérapis. Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 103-104.

(4) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 442.

(5) *Bibliotheca historica*, III, 58-59 (édit. FR. VOGEL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 359-363 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 16-17). La mutilation n'y figure pas.

(6) M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 443.

(7) M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 444-445.

l'ignore ou l'exclut même. Intéressante à ce point de vue est la légende déjà signalée d'Agdestis. Celui-ci demande à Zeus de ressusciter Attis. Tout ce qu'il obtient, c'est que le corps soit préservé de la putréfaction, que les cheveux croissent toujours et que le petit doigt soit toujours en mouvement (1). Quant aux exégèses « seule celle des gnostiques et des chrétiens a parlé de la résurrection d'Attis, interprétant ainsi le postulat païen de l'apothéose, nécessaire pour établir la divinité de celui qui, d'après les évhéméristes et les chrétiens, avait d'abord été un homme. Ce postulat n'existait même pas pour l'exégèse symbolique stoïcienne et néo-platonicienne, qui regardait Attis comme dieu éternel » (2). A la vérité la résurrection d'Attis n'est mentionnée qu'au livre V^e des *Philosophoumena*, où Hippolyte expose les mystères d'Attis d'après un gnostique naassénien (3), puis dans un passage de Firmicus Maternus (4).

(1) PAUSANIAS, *Graeciae descriptio*, VII, 17, 12 (édit. FR. SPIRO, t. II, p. 220 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 37) : καὶ οἱ παρὰ Διὸς εὗρετο μήτε σήπασθαι τι ἄττη τοῦ σώματος μήτε τήκεσθαι ; ARNOBE, *Adversus nationes*, V, 7 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 180 ; PL, V, 1079 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 40-41) : « Jupiter rogatus ab Agdesti ut Attis revivesceret non sinit ; quod tamen fieri per fatum posset, sine ulla difficultate condonat, ne corpus ejus putrescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minimissimus vivat et perpetuo solus agitur e motu. Quibus contentum beneficiis Agdestim consecrasse corpus in Pessinunte, daemoniis annuis et sacerdotiorum antistitibus honorasse. »

(2) M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 438.

(3) PG, XVI, 3146 BC. Voici le passage d'après la traduction donnée par M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 446-447 : « Les Phrygiens le nomment aussi mort, car il est enseveli dans le corps comme dans un tombeau. C'est, dit-il, ce qui est dit : « Vous êtes des sépulcres blanchis, remplis, dit-il, au dedans d'os de morts » (cf. MATTH., XXIII, 27), parce que l'homme n'est pas vivant en vous. Et encore, dit-il : « Les morts sortiront des tombeaux » (cf. MATTH., XXVII, 52 et suiv.), c'est-à-dire des corps matériels les spirituels, qui seront nés de nouveau, non les charnels. C'est, dit-il, la résurrection qui se fait par la porte des cieus (cf. IOH., X, 9) ; ceux qui n'entreront pas par cette porte demeureront morts. Les mêmes Phrygiens, dit-il, le nomment encore dieu par conversion. Car, dit-il, il devient Dieu, lorsqu'étant ressuscité des morts il entre au ciel par cette porte. Et Paul l'Apôtre connaissait cette porte, etc. » Ainsi que le fait observer M.-J. LAGRANGE, (*loc. cit.*) ce développement n'est pas autre chose que l'exégèse gnostique du mythe d'Attis, et le naassénien ne s'appuie ni sur le mythe, ni même sur le rite, mais sur une invocation syncrétiste, chantée, paraît-il, au théâtre, et qualifiant Attis à la fois de mort et de dieu. Pour le gnostique le moyen le plus naturel d'expliquer le changement était la résurrection et peut-être celle-ci est-elle encore conçue comme purement spirituelle. Mais si le gnostique comprend les choses ainsi, c'est qu'il entremêle son explication de textes bibliques sans parler des concepts néoplatoniciens. L'invocation syncrétiste est citée après le commentaire (PG, XVI, 3154 A).

(4) *De errore profanarum religionum*, III, 1 (édit. C. HALM, dans le CSEL, t. II,

Les conclusions touchant la place occupée par le thème de la mort et de la résurrection dans les traditions mythiques relatives à Attis, commandent la plus grande réserve à l'égard des travaux qui interprètent en fonction de ces thèmes la plupart des rites du culte public et des mystères. Concernant le culte d'Attis tel qu'il était célébré en Phrygie même, peu de renseignements nous ont été conservés (1). Les anciens grecs semblent ne pas avoir connu le culte propre d'Attis ou ne l'avoir adopté qu'en

p. 78 ; PL, XII, 987 B ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 47-48) : « Phryges, qui Pessinunta incolunt circa Galli fluminis ripas, terrae ceterorum elementorum tribuunt principatum et hanc volunt omnium esse matrem. Deinde ut et ipsi annum sibi sacrorum ordinem facerent, mulieris divitis ac reginae suae amorem, quae fastus amati adulescentis tyrannice voluit ulcisci, cum luctibus annuis consecrarunt, et ut satis iratae mulieri facerent aut ut paenitenti solacium quaererent, quem paulo ante sepelierant revixisse jactarunt, et cum mulieris animus ex impatientia nimii amoris arderet, mortuo adulescenti templa fecerunt. »

« Il est parfaitement clair, écrit à propos de ce passage M.-J. LAGRANGE (*Attis et le christianisme*, p. 449), que Firmicus ne raconte pas la suite des fêtes, mais l'origine des rites. Armé de l'évhémérisme le plus radical, il dénonce la fraude des prêtres qui donnent pour ressuscité celui qu'ils venaient précisément d'ensevelir, afin de justifier l'érection de temples à Attis. Le mot de résurrection vient naturellement sous la plume du chrétien, mais ce ne sont pas les prêtres d'Attis qui lui ont conté cette histoire qui démolissait leur dieu. Au surplus, que l'idée de la résurrection ait pénétré au IV^e siècle dans les sanctuaires d'Attis, il est possible ; c'était une des solutions à proposer pour expliquer le deuil de l'homme et le culte du dieu. Cependant nous ne l'avons pas rencontrée chez les auteurs païens auxquels elle était naturellement antipathique. »

(1) Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 23-24. Notons ici brièvement quelques données. D'après PLUTARQUE (*De Iside et Osiride*, LXIX, édit. G. N. BERNADAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana, Moralia*, t. II, p. 543 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 26), les Phrygiens célébraient chaque année deux fêtes, l'une en automne, quand le dieu s'endormait, l'autre au printemps lorsqu'il s'éveillait. Remarquons qu'Attis, le génie de la végétation perpétuelle, des pins et des roseaux, est censé, non pas mourir et ressusciter, mais s'endormir et se réveiller. Les autres auteurs anciens ne mentionnent qu'une fête. D'après DIODORE (*Bibliotheca historica*, III, 59, 7, édit. FR. VOGEL, I, p. 362-363 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 17), les Phrygiens avaient reçu d'Apollon l'ordre d'ensevelir Attis : διόπερ τοὺς Φρύγας ἡφανισμένου τοῦ σώματος διὰ τὸν χρόνον εἰδῶλον κατασκευάσαι τοῦ μειρακίου, πρὸς ᾧ θρηγοῦντας τῆς οἰκειαῖς τιμαῖς τοῦ πάθους ἐξιλάσκεσθαι τὴν τοῦ παρανομηθέντος μῆνιν ; la cérémonie s'accomplissait encore du temps de l'auteur. Nous avons déjà dit que la légende rapportée par Diodore trahit dans le contexte l'évhémérisme le plus radical. L'interprétation du rite pouvait n'être qu'une conséquence de celle du mythe, et la cérémonie concernerait peut-être non Attis lui-même mais les *vires*, ainsi que nous le dirons plus loin à propos du culte romain. Enfin, il reste à signaler le texte, reproduit dans la note précédente, de FIRMICUS MATERNUS (*De errore profanarum religionum*, III, 1). Notons que nulle part dans ce chapitre Firmicus n'affirme l'existence d'une fête commémorative de la résurrection ; il ne mentionne que des cérémonies annuelles de deuil.

le réduisant à n'être plus qu'un doublet de celui d'Adonis (1). Mais le culte phrygien de la Mère fut introduit à Rome l'année 204 avant Jésus-Christ (2). Pendant plus de deux siècles il y demeura un culte étranger, desservi par les seuls prêtres phrygiens, et resta enfermé dans le temple du Palatin. Ce n'est que sous l'empereur Claude (41-54 après Jésus-Christ), semble-t-il, que les citoyens romains ont été admis à ce culte, et que les fêtes de Cybèle et d'Attis ont pu se célébrer au grand jour. Ces fêtes nous sont relativement bien connues grâce aux données concordantes du calendrier philocalien (en 354 après Jésus-Christ) (3) et de Jean Lydus (fin du V^e milieu du VI^e siècle).

Les fêtes d'Attis étaient célébrées au printemps, du 15 au 27 mars. La cérémonie du premier jour, que Philocalus désigne par *Canna intrat*, était une procession au cours de laquelle la confrérie des cannophores portait des roseaux en guise de palmes. Ce jour, ainsi que nous l'apprend Lydus (4), un taureau de six ans, était immolé « pour les champs des montagnes ». Seul Loisy (5) a vu dans la coupe des roseaux et dans le sacrifice du taureau des rites de mort, « le meurtre du dieu à fin de renaissance », bref des rites parallèles à ceux accomplis le 22 mars sur le pin coupé. Mais rien ne permet de prêter ce sens spécial au sacrifice et de considérer la coupe des roseaux comme un acte liturgique. Les roseaux, plantes où l'influence du printemps ne se fait guère sentir, et que l'on coupe, non pas pour les faire renaître, mais pour s'en servir.

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 436-347 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 134-139. Une inscription du Pirée, datant des années 217-216 avant Jésus-Christ, décerne une couronne à la prêtresse Krateia entre autres choses pour avoir dressé une couche pour les deux fêtes d'Attis : ἔστρωσεν δὲ καὶ κλίνην εἰς ἀμφότερα τὰ Ἀττίδεια (*Inscriptiones graecae*, t. II, Pars I, n° 622 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, 79-80). Foucart a songé à une couche funéraire, à une fête de la mort et une fête de la résurrection d'Attis. Mais « dresser un lit » est l'expression consacrée pour offrir un repas sacré (*lectisternium*).

(2) Sur le culte de Cybèle à Rome et dans l'empire romain, voir le grand ouvrage de H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain* Paris, 1912.

(3) Cf. TH. MOMMSEN, *Corpus inscriptionum latinarum*, t. I, Pars I, p. 312-314 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 51 :

Id. Mart. Canna intrat.

XI. K. Apr. Arbor intrat.

IX. K. Apr. Sanguem.

VIII. K. Apr. Hilaria.

VII. K. Apr. Requetio.

VI. K. Apr. Lavatio.

(4) *De mensibus*, IV, 49 et 59 (édit. R. WUENSCH, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 105 et 112 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 75).

(5) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 87-88 ; 2^e édit., p. 85-86.

s'accommodent point du symbolisme admis par Loisy. Sans doute, la cannoporie est un rite difficile à expliquer. Il est toutefois probable qu'elle doit être mise en rapport avec le mythe d'Attis, exposé à sa naissance parmi les roseaux du fleuve Gallos et recueilli par Cybèle (1).

Une semaine après l'« entrée du roseau » avait lieu « l'entrée de l'arbre » : *Arbor intrat*. L'arbre était un pin, fourni par la confrérie des dendrophores. Peut-être l'abatage s'accompagnait-il d'un sacrifice de bœuf (2). Des couronnes de violettes étaient suspendues aux branches ; le tronc était entouré de bandelettes comme un cadavre ; la flûte et la houlette du berger Attis y étaient attachées ainsi que les tympanons et les cymbales de la Mère. D'après Firmicus Maternus (3), au milieu de l'arbre était fixée l'image d'un jeune homme, probablement celle d'Attis. Le pin ainsi orné était porté solennellement à travers la ville vers le sanctuaire de la déesse où, suivant Firmicus (4), il était conservé pendant un an, puis brûlé (5). L'arbre ayant été sans doute considéré comme le simulacre d'Attis, l'on comprend que les auteurs, à la presque unanimité, voient dans les cérémonies décrites la commémoration de la mort du dieu. A la vérité, il n'est pas impossible que le rite ait suggéré à certains fidèles cette interprétation, mais, si l'on tient compte des mythes, il est plus vraisemblable de l'interpréter avec Lagrange (6) comme figurant plutôt l'émasculatation d'Attis et sa consécration à la déesse Cybèle. En entourant le tronc du pin de bandelettes, les fidèles d'Attis imitaient la Mère qui avait recouvert d'habits les *vires* d'Attis (7). Au reste Arnobe (8), lorsqu'il nous montre l'arbre devenu

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 424-425 ; H. HEPDING, *op. cit.*, p. 147-149 ; F. CUMONT, *Les religions orientales*, 4^e édit., p. 52 ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, p. 117-119.

(2) C'est une conjecture de A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 89 ; 2^e édit., p. 87), qui s'appuie sur la donnée de FIRMICUS MATERNUS (*De errore profanarum religionum*, XXVII, 4, édit. C. HALM, p. 121 ; PL, XII, 1041 C ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 51).

(3) *De errore profanarum religionum*, XXVII, 1 (édit. C. HALM, p. 120 ; PL, XII, 1040 B ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 50-51).

(4) *De errore profanarum religionum*, XXVII, 2 (édit. C. HALM, p. 120 ; PL, XII, 1041 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 50).

(5) Pour la description des cérémonies du 22 Mars, cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 149-150.

(6) *Attis et le christianisme*, p. 125-127.

(7) Cf. ARNOBE, *Adversus nationes*, V, 14 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 186-187 ; PL, V, 1110 A ; dans H. HEPDING *op. cit.*, p. 42).

(8) *Adversus nationes*, V, 17 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 189 ; PL, V, 1115 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 43).

dans le sanctuaire de la déesse comme une divinité, *ut aliquod praesens atque augustissimum numen*, ne le regarde pas comme le simulacre d'un cadavre, mais comme le symbole du dieu eunuque.

Le 24 mars est le jour du sang : *dies sanguinis*, le jour où les Galles se consacraient au service de Cybèle par la castration ; le jour suivant était un jour de joie : *Hilaria*. D'après la plupart des auteurs (1), il ne peut être question ici que de la commémoration de la résurrection d'Attis. Malheureusement cette interprétation n'a aucun appui dans les textes (2). De plus, jusqu'au VI^e siècle, les *Hilaria* sont toujours considérés comme la fête, non pas d'Attis, mais de la Mère (3). Les renseignements que nous avons à leur sujet, nous apprennent seulement que c'était un jour où l'on se croyait tout permis, où l'on faisait bonne chère, où l'on portait des couronnes et où résonnaient joyeusement les tambourins et les flûtes. Notons enfin qu'après un jour de repos avait lieu la grande procession de la Mère vers l'Almo pour le bain sacré de la statue.

À côté des cérémonies publiques que nous venons de rappeler il y avait les rites des mystères où quelques auteurs signalent l'idée d'une union des mystes à Attis mort et ressuscité. Comme nous étudions plus loin le repas sacré, il ne nous reste à envisager ici que les rites du taurobole et du criobole, sorte de baptême dans le sang d'un taureau ou d'un bélier. D'après Loisy (4), par ces rites le candidat à l'initiation était « identifié au dieu

(1) Cf. H. HEPDING, *op. cit.*, p. 165-172 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 104 ; 2^e édit., p. 102-103 ; H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, p. 130-136.

(2) En faveur de cette interprétation on a quelquefois invoqué un passage de FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, XXII, 1 (édit. C. HALM, p. 111-112 ; PL, XII, 1032 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 50) : « Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur : deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur : tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento mur mure susurrat : Θαρρείτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. » Mais ce texte, ainsi que l'admettent A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 104 ; 2^e édit., p. 102) et M.-J. LAGRANGE (*Attis et le christianisme*, p. 447-448), se rapporte non pas à Attis mais à Osiris. De même on ne peut pas invoquer un passage de DAMASCIOS (VI^e siècle), *Vita Isidori excerpta a Photio*, cod. 242 (édit. J. BEKKER, *Photii Bibliotheca*, t. II, Berlin, 1825, p. 345^a ; H. HEPDING, *op. cit.*, p. 74), comme l'a très bien montré M.-J. LAGRANGE (*Attis et le christianisme*, p. 449-450).

(3) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 433-434.

(4) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 119-121 ; 2^e édit., p. 117-118.

mourant et ressuscitant ». La victime aurait été identique à Attis, mutilée et tuée, comme le dieu lui-même. Le myste, baigné dans le sang de l'animal, aurait été uni d'abord à Attis-victime, puis, régénéré par le sang, à Attis ressuscité. Cette hypothèse n'est pas soutenable (1). Sans doute, le taurobole est devenu un rite d'initiation, du moins au IV^e siècle, à en juger d'après la célèbre description de Prudence (2), mais ce caractère semble n'être pas primitif. Au début de notre ère, le taurobole paraît n'avoir été qu'un simple sacrifice expiatoire censé particulièrement efficace. Quoi qu'il en soit, le sens que lui prête Loisy est dénué de toute vraisemblance, puisque rien ne permet d'identifier à Attis le taureau consacré à Cybèle. Quant au criobole, qui était lui en rapport avec Attis, son importance n'est que secondaire à côté de l'immolation du taureau, et il ne saurait donc avoir une portée supérieure à celle qui revient à ce dernier rite. Enfin, pour affirmer une association des mystes à la mort d'Attis, quelques auteurs invoquent sans raison les mots par lesquels Firmicus Maternus (3) introduit la formule de passe des initiés : « In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti... ». Le *moriturus*, dont il est question dans ce passage, s'entend de la mort spirituelle que, du point de vue de Firmicus, le fidèle d'Attis encourt par sa consécration à la divinité.

IV. — Il reste à considérer Dionysos (4). De tous les

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 454-470 ; sur le taurobole voir encore H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle*, p. 150-174.

(2) *Peristephanon*, X, 1011-1050 (édit. A. DRESSSEL, *Aurelii Prudentii Clementis quae exstant carmina*, t. II, Leipzig, 1860, p. 434-436 ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 65-66).

(3) *De errore profanarum religionum*, XVIII, 1 (édit. C. HALM, p. 102 ; PL, XII, 1022 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 49). H. HEPDING (*op. cit.*, p. 194-197) entend ces mots d'une allusion à une mort mystique.

(4) Sur les mystères de Dionysos et d'Orphée : A. BOULANGER, *Orphée. Rapports de l'orphisme et du christianisme*, dans *Christianisme*, fasc. 10, Paris, 1925 ; R. EISLER, *Orphisch-dionysische Gedanken in der christlichen Antike*, dans les *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1922-1923, II^e Part., Leipzig et Berlin, 1925 ; P. FOUCART, *Le culte de Dionysos en Attique* (Extrait des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVII), Paris, 1904 ; J. GIRARD, *Dionysia*, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, I^e Part., p. 230-246 ; O. GRUPPE, *Orpheus*, dans ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. III, I^e Part., col. 1058-1207 ; O. KERN, *Dionysos*, dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. V, p. 1026-1046 ; *Orpheus. Eine reli-*

Dionysos de la mythologie grecque, un seul peut être pris en considération comme dieu mourant et ressuscitant, à savoir Dionysos Zagreus (1), fils de Zeus et de sa fille Perséphone, identifié déjà par Hérodote avec Osiris (2).

Le mythe est bien connu (3). Encore enfant, Dionysos reçoit de

gionsgeschichtliche Untersuchung mit einem Beitrag von J. STRYGOWSKI, Berlin, 1920; F. LENORMANT, *Bacchus*, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I, 1^{re} Part., p. 590-639; V. MACCHIORO, *Zagreus*, Bari, 1920; *Orfismo e Paolinismo*, Montevarchi, 1922; P. MONCEAUX, *Omophagia*, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, 1^{re} Part., p. 196-197; *Orpheus*, *ibidem*, p. 241-246; *Orphici*, *ibidem*, p. 246-256; P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, dans les *Annales de l'Est publiées par la Faculté des Lettres de l'Université de Nancy*, 24^e année, fasc. I, Paris et Nancy, 1910; S. REINACH, *La mort d'Orphée*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, Paris, 1906, p. 85-122; *Une formule orphique*, *ibidem*, p. 123-134; F. A. VOIGT, *Dionysos*, dans ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 1^{re} Part., col. 1029-1089. — Au dernier moment nous avons pris connaissance de J. LEIPOLDT, *Dionysos*, dans *Angelos*, Beiheft 3, Leipzig, 1931. L'ouvrage veut être une monographie sur le culte et les mystères de Dionysos. En réalité, il se contente de grouper les données déjà connues et de présenter une nouvelle fois d'une manière souvent superficielle, l'interprétation religionniste forcée.

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 424-425; J. COPPENS, *Le mystère eucharistique*, p. 126. C'est d'ailleurs régulièrement au mythe de Dionysos-Zagreus qu'on en appelle pour présenter Dionysos comme un dieu mourant et ressuscitant: ainsi en est-il chez M. BRUECKNER (*op. cit.*, p. 25-26) et J. SCHNEIDER (*op. cit.*, p. 101). Très maladroitement J. LEIPOLDT, (*Sterbende und auferstehende Götter*, p. 25) allègue plutôt le mythe de Lycurgue. — Lycurgue, le fils de Dryas, poursuivait un jour sur la montagne sainte de Nysa les nourrices de Dionysos délirant. Dionysos effrayé se jeta à la mer. Lycurgue fut frappé de cécité par Zeus, et mourut bientôt haï de tous les dieux. Bien embarrassée est l'interprétation: «Der Sprung ins Meer ist natürlich der Tod: man zeigt ja in Delphoi das Grab des Dionysos. Die Auferstehung des Gottes wird hier von der Sage darin angedeutet, dass sie Lykurgos bald ein schreckliches Ende nehmen lasst. Zweifellos ist Lykurgos der Herr des Winters, Dionysos dagegen die Kraft der Pflanzenwelt, die im Winter schläft. Man darf allerdings nicht übersehen, dass diese Vorstellungen in der Frömmigkeit der Griechen zurücktreten...».

(2) *Historiae* II, 144 (édit. H. R. DIETSCH-H. KALLENBERG, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, I, p. 206; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 139). Sur l'identification de Dionysos et d'Osiris, voir également PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, XXXV (édit. G. N. BERNARDAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, *Moralia*, t. II, p. 506-507).

(3) Pour le mythe cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 39-40; M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 424-425: l'auteur note les variantes importantes; J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3^e édit., p. 489-490. — Le mythe a été reconstitué d'après les notices, très éparses, des sources par C. A. LOBECK, *Aglaophamus*, p. 547 et suiv.

son père l'empire du monde. Mais la jalouse Héra suscite contre lui les Titans. Pendant que le jeune dieu s'amuse dans les champs, les Titans le séduisent par l'appât de jouets. Dionysos essaie de se soustraire à leurs coups en prenant des formes diverses, mais les Titans s'emparent de lui au moment où il s'est transformé en taureau ; ils le dépècent et le mangent. Toutefois, la sœur de Dionysos, Athéna, réussit à sauver le cœur. Zeus le dévore, et s'étant uni à Sémélé, engendra un nouveau Dionysos. Puis il punit les Titans en les frappant de la foudre. Notons que certains récits ne mentionnent pas le lugubre repas des Titans. D'après les uns, Apollon, sur l'ordre de Zeus, raccommoda le corps de Dionysos et l'ensevelit à Delphes. D'après Diodore de Sicile (1), le corps une fois raccommodé par Déméter, Dionysos avait pris une nouvelle naissance.

Le mythe de Zagreus acquit une grande importance dans l'Orphisme, où il fut mis en rapport avec les doctrines fondamentales de la secte. Le meurtre de Dionysos y était présenté comme la faute primordiale, et la responsabilité était censée peser sur la race humaine tout entière issue des cendres des Titans foudroyés par Zeus.

Que penser de la passion et de la résurrection de Dionysos dans les traditions mythiques que nous venons de rappeler ? (2) Si nous sommes en présence de la mort d'un dieu authentique, on chercherait en vain à la représenter comme un sacrifice salutaire à l'humanité. La mort que la divinité subit, est si peu volontaire que le petit Dionysos essaie tous les artifices pour s'y dérober. Au reste, cette mort violente, à qui aurait-elle profité ? Aux Titans ? Ils tombent victimes de la vengeance de Zeus. Aux hommes ? Mais, dans l'Orphisme, la mort de Dionysos, outre qu'elle est antérieure à l'origine du genre humain, constitue pour celui-ci la souillure originelle. Sans doute, il y a dans l'homme à côté des éléments impurs un élément divin, mais cette étin-

(1) *Bibliotheca historica*, III, 62, 6-7 (édit. FR. VOGEL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 367-368 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 4) : πάλιν δ' ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι... ; ἀρμοσθέντα πάλιν ἐπὶ τὴν προγεγεννημένην φύσιν ἀποκαθίσταθαι.

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 427-428 ; J. COPPENS, *Le mystère eucharistique*, p. 126-128 ; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 518-520.

celle divine provient-elle de Zagreus par l'intermédiaire des Titans ? (1) Il est permis d'en douter (2).

Quant à une résurrection de Dionysos, les traditions mythiques n'en connaissent aucune. C'est parler un langage impropre, sinon équivoque à dessein, que d'appeler résurrection la naissance du nouveau Dionysos, fils de Zeus et de Sémélé, même si l'on tient compte de ce que Zeus a avalé le cœur de l'ancien. Les autres formes de la tradition mythique ne justifient guère davantage l'emploi du terme résurrection. Conformément aux idées païennes, Diodore (3) se contente de parler d'une nouvelle naissance, sans en expliquer le procédé. Origène (4) se sert lui aussi de termes vagues. Seul Justin Martyr (5) mentionne la résurrection du dieu, mais il se rapporte au mythe de Dionysos-Zagreus, celui-là précisément qui, à proprement parler, n'est pas ressuscité. Justin, suivi en cela par un trop grand nombre d'historiens modernes, a traduit le mythe païen en termes chrétiens, exagérant ainsi manifestement l'analogie. Dans les ouvrages

(1) C'est l'opinion de A. LOISY (*Les mystères*, 2^e édit., p. 46): « Les cendres des Titans contenaient aussi la substance de l'être divin qu'ils avaient mangé ; c'est pourquoi une étincelle divine subsiste également dans les hommes. » C'est aussi l'avis de E. RHODE, *Psyche*, 9^e et 10^e édit., t. II, p. 119.

(2) M.-J. LAGRANGE (*recens. cit.*, p. 428) fait observer à ce sujet: « Que l'étincelle divine nous vienne de Zagreus par l'intermédiaire des Titans, c'est ce que je ne trouve, pour ma part, que dans Olympiodore, platonicien du VI^e siècle, cité par Lobeck (566), et Rhode (II, 119, note 2) suppose seulement qu'il a puisé à des documents orphiques (DION. CHRYS., *or.* XXX, 550 : les hommes nés des Titans sont pour cela ennemis des dieux). A cette date — et déjà au temps de Proclus — on discutait de la nature de l'homme, et l'on attribuait aux Titans ce qu'il y a en nous de violent et d'emporté, à Dionysos le *nous* ou l'esprit (*In Crat.*, p. 82, cité par Lobeck, 566). Mais les Titans avaient de qui tenir, étant fils de Gê et d'Ouranos, de la terre donc et du ciel, ce qui expliquait leur double nature — et la nôtre. Dans les lamelles orphiques, l'âme se réclame de cette descendance, c'est pour cela qu'elle est divine. Il n'est pas dit un mot de la manducation de Zagreus. Elle n'a rapporté aux Titans que quelques coups de foudre. C'est même pour ce crime que l'homme est assujéti à la mort. »

(3) *Bibliotheca historica*, III, 62, 6 et 7. Texte cité plus haut, p. 182, note 1.

(4) *Contra Celsum*, IV, 17 (édit. P. KOETSCHAU, t. I, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, p. 286 ; PG, XI, 1048 D) : Ἀρα δὲ οὐ πολλῶ ταῦτα, καὶ μάλιστα ὅτι ὄν δεῖ τρόπον νοεῖται, σεμνότερα φαίνεται Διονύσου ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἀπατωμένου καὶ ἐκπίπτοντος ἀπὸ τοῦ Διὸς θρόνου καὶ σπαρασσμένου ὑπ' αὐτῶν καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν συντιθεμένου καὶ οἰονεῖ ἀναβιῶσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν.

(5) *Dialogus cum Tryphone*, LXIX, 2 (édit. G. ARCHAMBAULT, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, t. I, Paris, 1909, p. 334-335 : καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστῆναι, εἰς οὐρανόν τε ἀνεληλυθέναι ἰσθорῶσι.

de Justin, comme dans ceux des autres Apologues, les rapprochements superficiels pullulent. La méthode pouvait servir la cause du christianisme, en montrant que les païens avaient admis eux-mêmes dans une certaine mesure les croyances chrétiennes. D'autre part, la théorie du plagiat diabolique garantissait la transcendance et l'originalité du christianisme. Cette théorie, loin de prouver, comme on l'affirme trop souvent (1), l'émoi des Apologues, a favorisé le jeu des comparaisons superficielles (2). Enfin il n'est pas sans intérêt de noter que l'Orphisme n'a jamais admis la croyance à la résurrection corporelle.

§ II. — LES REPAS SACRÉS DES RELIGIONS A MYSTÈRES

I. — L'existence d'un repas sacré dans les mystères d'Éleusis (3) est attestée par une formule sacrée, sorte de profession de foi et de mot de passe, rapportée avec de légères variantes par Clément d'Alexandrie (4) et par Arnobe (5). D'après Clément la teneur en était : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la boîte et après usage (ἐργασάμενος) j'ai déposé dans la corbeille, puis de la corbeille dans la boîte. » Arnobe, qui, dans sa description des mystères d'Éleusis, s'appuie uniquement sur Clément (6), écrit : « J'ai jeûné et j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la boîte

(1) Cf., pour le cas qui nous occupe présentement, A. BOULANGER, *Orphée*, p. 91-92.

(2) Il n'est pas sans intérêt de constater que les différences entre la passion et la résurrection de Jésus et la prétendue passion et la résurrection de Dionysos ont été reconnues pour une bonne part par A. BOULANGER, *Orphée*, p. 94-95.

(3) Sur le repas sacré des mystères d'Éleusis cf. : M. BRILLANT, *op. cit.*, p. 89-92 ; J. DE CALUWE, *art. cit.*, p. 448, 451 ; P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, p. 376-384 ; U. FRACASSINI, *op. cit.*, p. 61 ; M.-J. LAGRANGE, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, p. 205-207 ; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, p. 71-72 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 66, 67, 69 ; 2^e édit., p. 66-67, 69 ; CH. PICARD, *L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis*, p. 235-236 ; R. PETTAZZONI, *I misteri*, p. 49 ; C. RUCH, *L'eucharistie et les mystères païens*, p. 324.

(4) *Protrepticus*, II, 21 (édit. O. STAHLIN, t. I, p. 16 ; PG, VIII, 85 A - 88 A ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 85) : *κᾶστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων* « ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ κάλαθου εἰς κίστην ».

(5) *Adversus nationes*, V, 26 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 198 ; PL, V, 1137 A ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 89) : « Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes : produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis : « Jejunavi atque ebibi cyceonem : ex cysta sumpsi et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli ».

(6) Cf. M.-J. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, p. 72.

et j'ai déposé dans la corbeille, j'ai pris une nouvelle fois, j'ai transposé dans la boîte. »

A la suite de C. A. Lobeck (1) plusieurs auteurs, notamment P. Foucart (2), ont remplacé la leçon des manuscrits : ἐργασάμενος par ἐγγευσάμενος, et entendent ainsi la seconde partie de la formule, aussi bien que la première, d'un banquet. Ainsi, d'après Foucart, le myste déclarait qu'il avait goûté les gâteaux des corbeilles sacrées. Mais le texte non modifié est susceptible d'une interprétation plus plausible que celles proposées après sa correction. On est généralement d'accord, en effet, pour retrouver dans la seconde partie de la formule une allusion à un simulacre d'union sexuelle du myste avec la divinité (3).

Le repas sacré était précédé d'un jeûne. Par cet acte les initiés imitaient la déesse Déméter. D'après les traditions mythologiques celle-ci, après le rapt de sa fille Coré - Perséphone par Hadès, le roi des enfers, affligée et errante, refusa toute nourriture jusqu'à ce qu'elle fût rassérénée par les plaisanteries grossières de Iambé, la servante du roi Céléos d'Éleusis, ou par le geste obscène de Baubô, la dame d'Éleusis (4). Quant au cycéon, c'était un mélange d'eau, de farine d'orge et de pouliot, sorte de menthe sauvage ; du moins telle était la composition du breuvage que, d'après la légende rapportée dans l'hymne homérique à Déméter, la déesse s'était fait préparer (5). On peut raisonnablement sup-

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 25.

(2) *Les mystères d'Eleusis*, p. 376-379.

(3) Tel est notamment l'avis de A. DIETERICH (*Eine Mithrasliturgie*, 3^e édit., p. 124-126), A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 67-69 ; 2^e édit., p. 67-69), A. KOERTE (*Zu den eleusinischen Mysterien*, p. 119-126), O. KERN (*Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien*, p. 433-435 ; *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, p. 22), M.-J. LAGRANGE (*Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, p. 206 ; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, p. 73-75), CH. PICARD (*L'épisode de Baubô dans les mystères d'Éleusis*, p. 237-239), F. NOACK (*Eleusis*, p. 228-229), U. FRACASSINI (*op. cit.*, p. 61-63), N. TURCHI (*Le religioni*, p. 76-77), R. PETTAZZONI (*I misteri*, p. 49-51), J. DE CALUWE (*art. cit.*, p. 448).

(4) Cf. *L'hymne homérique à Déméter*, v. 48, 50 et v. 200-205 (édit. TH. W. ALLEN-E. E. SIKES, *The Homeric Hymns*, Londres, 1904, p. 21, 32-33 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 65 et 70) ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrepticus*, II, 20 (édit. O. STAHLIN, p. 16 ; PG, VIII, 84 A ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 84) ; ARNOBE, *Adversus nationes*, V, 25 (édit. A. REIFFERSCHIED, p. 196-197 ; PL, V, 1133A-1135 A ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 86).

(5) Cf. *L'hymne homérique à Déméter*, v. 208-209 (édit. TH. W. ALLEN-E. E. SIKES, p. 33 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 70) : ἀνωγε δ' ἄρ' ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μίξασαν πτόμεν γλήχωνι τερείνῃ.

poser que la recette divine est restée normative dans le culte d'Éleusis.

Nous n'avons pas à rechercher l'origine du prétendu repas sacramentel éleusinien, qui lui-même a donné probablement naissance à certains traits de la légende de Déméter (1), mais uniquement à étudier le sens du rite à l'époque du christianisme naissant. Or ce sens nous est fourni par la légende. Déméter ayant rompu son jeûne en buvant le cycéon (2), les mystes imitaient son exemple ; après avoir souffert avec la déesse, ils se restauraient comme elle et avec elle. Sans aucun doute, le repas introduisait les initiés dans l'intimité de la déesse ; elle les rangeait parmi ses fidèles et leur assurait sa protection (3). Y voyait-on de plus un gage d'une immortalité bienheureuse ? Il est probable que les espérances dans l'au-delà, clairement et anciennement attestées pour les mystères d'Éleusis (4), se rattachaient plutôt à l'ensemble des rites de l'initiation qu'au repas sacré en particulier. En toute hypothèse, rien n'atteste que celui-ci était censé posséder une efficacité sacramentelle (5). En d'autres termes, Loisy (6) affirme plus qu'il ne prouve en présentant le cycéon comme un « breuvage mystique, sacré, divin », comme une « nourriture d'immortels » et le « moyen sacramentel de l'union mystique à Déméter » (7).

(1) A. LOISY, (*Les mystères*, 1^e édit., p. 67 ; 2^e édit., p. 67) pense que le cycéon était, à l'origine, un charme de fécondité. M.-J. LAGRANGE (*La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, p. 72-73) y voit une boisson réconfortante ou un anesthésique contre la crainte. A son avis, le rite primitif ne peut être envisagé comme un rite de communion, la communion supposant un sacrifice antécédent offert au dieu.

(2) Cf. les passages indiqués *supra*, p. 285, note 4.

(3) Cf. P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, p. 381-383 ; J. DE CALUWE, *art. cit.*, p. 451 ; M.-J. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis*, p. 72.

(4) Sur ces espérances, voir P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, p. 362-365.

(5) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme*, p. 207.

(6) *Les mystères*, 1^e édit., p. 69 ; 2^e édit., p. 69.

(7) A. LOISY (*Les mystères*, 1^e édit., p. 58-59 ; 2^e édit., p. 58) signale encore pour les mystères d'Éleusis la manducation des petits porcs, que, le 16 boédromion, jour de la purification, les mystes baignaient, en même temps qu'ils se baignaient eux-mêmes, à la mer. Le porc serait ici une victime de communion. Malheureusement, ajoute A. Loisy, les circonstances et la date de ce repas nous sont inconnues et le banquet ne semble pas avoir eu d'ailleurs la profonde signification mystique de l'omophagie dionysiaque. — Remarquons de suite combien il est invraisemblable que ces animaux, victimes de lustration ou de purification, fussent mangés. P. FOUCART (*Les mystères d'Éleusis*, p. 293-295) admet qu'ils n'étaient ni consommés ni offerts aux divinités, mais qu'ils étaient brûlés sur un autel improvisé pour cet usage : les cendres étaient dispersées ou enfouies

II. — C'est encore un mot de passe qui atteste l'existence d'un repas sacré dans les mystères d'Attis et de Cybèle (1). D'après la formule, rapportée par Clément d'Alexandrie (2) et par Firmicus Maternus (3), le myste déclarait : « J'ai mangé du tympanon, j'ai bu de la cymbale... » (4). Le tympanon et la cymbale, instruments favoris de la Mère, servaient de plat et de coupe rituels au repas sacré de ses mystères. Celui-ci comportait un aliment solide et un breuvage que la formule ne détermine pas. Hepding (5) et Gressmann (6), en s'appuyant sur les données fournies par l'épithaphe d'Abercius, pensent que les éléments de ce banquet étaient du pain, du poisson et du vin. L'hésitation de ces auteurs est pleinement justifiée. Il n'est pas établi qu'Abercius fût un fidèle d'Attis ; il semble, au contraire, prouvé que l'ins-

dans le sol. J. DE CALUWE (*art. cit.*, p. 447) fait observer qu'aux Thesmophories, les porcs offerts en sacrifice ne faisaient pas l'objet d'un repas, mais étaient jetés dans des cavités sacrées, où ils restaient pendant un an, jusqu'à ce que les débris corrompus en fussent retirés pour être brûlés, et que les cendres en fussent mélangées aux semences, dont ils devaient assurer la force germinative.

(1) Sur le repas sacré des mystères d'Attis et de Cybèle, cf. surtout : F. CUMONT, *Les religions orientales*, 4^e édit., p. 65 ; A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, 3^e édit., p. 103-104, 216-217 ; U. FRACASSINI, *op. cit.*, p. 137-140 ; H. GRAILLOT, *op. cit.*, p. 180-182 ; H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen*, p. 105-106 ; H. HEPDING, *op. cit.*, p. 184-190 ; M.-J. LAGRANGE, *Attis et le christianisme*, p. 450-453 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^e édit., p. 110-111 ; 2^e édit., p. 108-109.

(2) *Protrepticus*, II, 15 (édit. O. STAHLIN, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, t. I, p. 13 ; PG, VIII, 76 B ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 31-32) : ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.

(3) *De errore profanarum religionum*, XVIII, 1 (édit. C. HALM, p. 102 ; PL, XII, 1022 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 49) : « In quodam templo, ut in interioribus partibus homo introitus (moriturus) possit admitti, dicit : « De tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici », quod graeco sermone dicitur : ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττειος.

(4) Les divergences entre la formule rapportée par Clément et celle de Firmicus Maternus n'ont pas besoin d'être discutées ici, puisque, en ce qui concerne le repas sacré, elles portent, non pas sur le fond même, mais uniquement sur les expressions. — Personne que nous sachions, n'a contesté, et il est d'ailleurs incontestable, qu'il s'agisse d'un repas sacré. « On pourrait penser, écrit M.-J. LAGRANGE (*Attis et le Christianisme*, p. 451), à une sorte de cantilène des « moines mendiants » : « je vis du tympanon, je bois grâce à ma cymbale », mais ce sens ne s'accorderait pas avec les aoristes de Clément qui indiquent une seule circonstance, un fait passé. »

(5) *Op. cit.*, p. 188-190.

(6) *Die orientalischen Religionen*, p. 105-106.

cription est d'origine chrétienne (1). Tout en avouant qu'il ignore le menu du repas, Loisy (2) parle de pain et de vin. Lagrange (3) croit plutôt que l'on mangeait des herbes sur le tympanon et qu'on buvait du lait dans la cymbale. Il en appelle, avec raison semble-t-il, aux témoignages de Salluste le philosophe et d'Ovide (4).

Plus important que la nature des éléments est le sens attribué au repas par les fidèles d'Attis et de Cybèle. D'après les données de Clément d'Alexandrie et de Firmicus Maternus, il s'agit d'un vrai rite d'initiation. Peut-être certains auteurs, notamment Hepding (5) et Gressmann (6), ont-ils raison de penser que le repas ne conférait qu'une initiation de degré inférieur. Dans une

(1) Sur cette épitaphe, voir la brève notice de H. VON SODEN, *Aberciusinschrift*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. I, col. 41; ainsi que l'étude de F. J. DELGER, *Ichtys*, t. II : *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Textband, Munster-en-Westphalie, 1922, p. 454-507, qui soutient la thèse du caractère chrétien.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 110; 2^e édit., p. 108.

(3) *Attis et le christianisme*, p. 452-453. On y trouvera également (p. 451-452) une discussion des considérations alléguées par Loisy en faveur de son opinion.

(4) « Salluste, écrit M.-J. LAGRANGE (*loc. cit.*) après avoir parlé de l'arbre coupé et du jeûne, dépasse encore la discrétion de Julien et passe sous silence la scène du sang. Mais il dit « on se nourrit du lait, comme si l'on venait de naître, puis viennent des réjouissances et des couronnes, et comme un retour vers les dieux (*Fragm. phil. graec.*, III, 33) ». Le breuvage rituel était donc un breuvage de lait. Et ce n'est point une innovation tardive. OVIDE (*Fastes*, IV, 367 et suiv.) a interrogé sur le festin sacré offert à la déesse. Il se composait de lait et d'herbes. Et l'on perpétuait cette modeste réfection, qui étonne le poète, en souvenir des temps primitifs; explication vraisemblable et d'accord avec le caractère conservateur des rites. » Voici les passages en question : SALLUSTE LE PHILOSOPHE (IV^e siècle après J.-C.), *De Diis et Mundo*, IV (édit. A. D. Nock, *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge, 1926, p. 8; dans H. HEPDING *op. cit.*, p. 59) : ἐπὶ τούτοις γάλακτος τροφή, ὥσπερ ἀναγεννωμένων ἐφ' οἷς ἱλασθῆναι καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος; OVIDE, *Fastorum* IV, 367-372 (édit. R. MERKEL, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. III, p. 278-279) :

« Non pudet herbosum », dixi, « posuisse moretum

In dominae mensis an sua causa subest ? »

« Lacte mero veteres usu memorantur et herbis

Sponte sua si quas terra ferebat », ait.

« Candidus elisae miscetur caseus herbae,

Cognoscat priscos ut dea prisca cibos. »

(5) *Op. cit.*, p. 186.

(6) *Die orientalischen Religionen*, p. 106. L'auteur le conclut du passage, déjà cité, de Firmicus Maternus. Ce n'est qu'après le repas que le myste, appelé à mourir (*moriturus*) aurait été admis à pénétrer dans les appartements les plus secrets de la déesse. Cette conclusion ne s'impose pas. Sans doute l'accès au

apostrophe violente à l'adresse de l'initié, Firmicus Maternus (1) oppose au banquet métrouaque la cène chrétienne : « O malheureux, s'écrie-t-il, tu as tort de proclamer le crime par toi commis. C'est le venin d'un poison pestilentiel que tu as absorbé ; c'est un breuvage mortel que tu as lapé dans l'entraînement de ta funeste folie. La conséquence inévitable de cette nourriture, c'est la mort avec le châtement. Ce que tu affirmes avoir bu, comprime mortellement les artères, souille le siège de l'âme et le trouble par une série ininterrompue de maux. C'est un autre aliment qui confère le salut et la vie... Recherche le pain du Christ, le breuvage du Christ. » Ce passage insinue que les fidèles d'Attis et de Cybèle attendaient du repas qu'on leur offrait le salut et la vie (2), à moins que Firmicus ne leur ait prêté gratuitement des croyances analogues à celles des chrétiens. Est-ce à dire qu'ils y voyaient un gage d'immortalité bienheureuse ? Les termes « salut et vie » peuvent recouvrir l'objet d'aspirations moins élevées, mais plus conformes à une religion qui est toujours restée assez grossière et sauvage. Il est possible toutefois qu'à partir d'une certaine époque, difficile à déterminer, les fidèles aient rattaché au rite l'espérance d'une vie éternellement bienheureuse dans l'au-delà. Mais de quel droit ose-t-on affirmer que Firmicus « interprète lui-même ce repas en équivalent de la cène chrétienne » (3) ?

Entre le repas des mystères d'Attis et l'eucharistie, Loisy (4)

temple est réservé à ceux qui ont participé au banquet sacré, mais ceux-ci y pénétraient-ils pour recevoir l'initiation du degré supérieur ? On ne peut guère pour l'affirmer s'appuyer sur le mot *moriturus*. Rien ne permet d'y voir une espèce de mort mystique, il s'agit plutôt de la condition du païen, interprétée du point de vue chrétien qui est celui de Firmicus.

(1) *De errore profanarum religionum*, XVIII, 2 (édit. C. HALM, p. 102 ; PL, XII, 1022 B-1023 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 49). Après avoir cité la formule de passe, l'auteur poursuit : « Male, miser homo, de admisso facinore confiteris : pestiferum veneni virus hausisti et nefarii furoris instinctu letale poculum lambisti : cibum istum mors sequitur semper et poena, hoc quod bibisse te praedicas vitalem venam stringit in mortem et sedes animae contaminat et malorum continuatione conturbat. Alius est cibus qui salutem largitur et vitam... Christi panem, Christi poculum quaere. »

(2) Cette croyance des mystes serait attestée explicitement, si l'on était autorisé de traduire avec A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 110 ; 2^e édit., p. 108) « Hoc quod bibisse te praedicas vitalem venam stringit in mortem » par : « Ce que tu te flattes d'avoir bu comme une lampée vivifiante pousse à la mort ». Mais cette traduction est manifestement insoutenable ; l'expression *vena vitalis* signifie une artère ; on tiendra également compte de la suite immédiate du texte non reproduite par Loisy.

(3) A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 110 ; 2^e édit., p. 108.

(4) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 110-111 ; 2^e édit., p. 108-109.

admet une analogie étroite. Tout en se gardant de « considérer comme certain que le symbolisme des rites phrygiens était aussi nettement conçu et exprimé que celui des rites chrétiens », il estime que le repas sacré païen a pu, aussi bien que l'eucharistie, commémorer une passion divine et qu'il « marquait et opérait la communion à Attis vivant ». A l'appui de son opinion il allègue que la participation au pain et au vin, dont on s'abstenait pendant le jeûne de mars, « devait avoir une signification particulière dans les cérémonies des *Hilaria*, le jour de la résurrection d'Attis ». Au reste les produits du sol étaient censés être un don d'Attis, voire, en quelque manière, Attis lui-même. Dans la liturgie Attis était qualifié d'« épi moissonné vert » (1) ; ses fidèles affirmaient, du moins d'après un texte de Firmicus Maternus (2), qu'il était le grain ; enfin Porphyre (3) le propose comme le symbole des fleurs du printemps. Ces raisons apparaissent toutes également faibles. Nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser de la résurrection d'Attis et de la commémoration de celle-ci le jour des *Hilaria*. De quel droit affirmer qu'en ce jour les croyants consommaient solennellement du pain et du vin ? Avec raison, semble-t-il, Lagrange (4) ne croit pas qu'on ait jamais initié les mystes par un repas de pain sacré. Au reste, aux Galles l'usage du pain était interdit non seulement pendant le jeûne de mars, mais au cours de l'année entière. Il est vrai que la nature des éléments du banquet importerait peu, s'il était prouvé que les produits du sol étaient tenus pour Attis lui-même. Mais cette croyance est-elle établie ? Ainsi que le remarque Lagrange (5), « Attis n'est pas l'épi vert dans la liturgie mais dans une invocation chantée au théâtre, cantilène du syncrétisme le plus extravagant ». Quant

(1) *Philosophumena*, V, 8 (PG, XVI, III, 3150 B ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 34) : Λέγουσι δὲ αὐτὸν, φησί, Φρύγες καὶ χλοερὸν στάχυν τεθερισμένον.

(2) *De errore profanarum religionum*, III, 2 (édit., C. HALM, p. 79 ; PL, XII, 987 C-988 A ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 48) : « Attin vero hoc ipsum volunt esse quod ex frugibus nascitur, poenam autem quam sustinuit, hoc volunt esse, quod falce messor maturis frugibus facit... »

(3) Dans EUSÈBE, *Praeparatio evangelica*, III, 11, 12 (édit. W. DINDORF, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. I, p. 132 ; PG, XXI, 197 C ; dans H. HEPDING, *op. cit.*, p. 47) : "Αττις δὲ καὶ "Αδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἰσὶν ἀναλογία προσήκοντες· ἄλλ' ὁ μὲν "Αττις τῶν κατὰ τὸ ἔαρ προφαινομένων ἀνθέων καὶ πρὶν τελεσιγυνῆσαι διαρρεόντων.

(4) *Attis et le christianisme*, p. 452 ; coll. p. 427-429.

(5) *Attis et le christianisme*, p. 452, coll. 446.

à l'explication stoïcienne rapportée par Firmicus, elle est assez isolée et diffère au surplus de celle de Porphyre. Enfin, ce n'est pas à des essais d'exégèse artificielle qu'il faut demander la portée exacte attribuée aux rites par les croyants (1).

Voici d'ailleurs comment F. Cumont (2) se représente l'évolution des croyances touchant le repas sacré d'Attis. Anciennement les prêtres phrygiens l'auraient conçu surtout comme un signe d'agrégation à la grande famille constituée par les fidèles du Dieu. En Occident il devint un rite d'initiation, la garantie d'une immortalité divine et la source d'un puissant réconfort religieux. Enfin, vers la fin de l'Empire, les fidèles y auraient rattaché surtout des idées d'inspiration morale. Ainsi les éléments consacrés du repas seraient devenus un aliment de vie spirituelle, duquel on attendait un soutien dans les épreuves de la vie.

Concluons. Pour autant qu'on peut en juger d'après les textes, le banquet sacré des mystères d'Attis et de Cybèle a été un rite d'initiation, introduisant le fidèle dans le groupe des protégés des deux divinités. Les initiés en attendaient la vie et la prospérité, peut-être le gage d'une vie heureuse dans l'au-delà. Il est moins certain qu'ils y cherchaient également un soutien de la vertu. Toutefois rien ne permet de penser que le banquet ait jamais été conçu comme la commémoration de la passion d'Attis, ou comme le moyen de s'assimiler la divinité. Quant au mode d'efficacité, il semble bien qu'il faille le qualifier de sacramentel. Mais n'oublions pas que les textes ne sont pas antérieurs à la fin du second siècle après Jésus-Christ, et qu'ils peuvent dès lors trahir une influence chrétienne.

III. — De tous les repas sacrés mis en parallèle avec la cène, c'est l'omophagie qui mérite le plus de considération (3). Ori-

(1) A. LOISY lui-même en convenait dans la première édition (*Les mystères*, p. 110, note 2) : « Ces idées à moitié philosophiques ne sont pas précisément la foi des mystères bien qu'elle s'en inspirent. »

(2) *Les religions orientales*, 4^e édit., p. 65.

(3) Sur l'omophagie dionysiaque, cf. J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 131-132 ; A. DIÈS, *Le cycle mystique. La divinité. Origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, dans la *Collection historique des grands philosophes*, Paris, 1909, p. 38-39 ; L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, t. I, p. 150-181 ; U. FRACASSINI, *op. cit.*, p. 78-79, 103 ; J. G. FRAZER, *Le rameau d'or*. Édition abrégée. Nouvelle traduction par LADY FRAZER, p. 371-373 ; J. GRILL, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, t. II : *Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums*, Tübingue, 1923, p. 228-230 ; J. E. HARRISON, *Prolegomena*

ginaire de la Thrace, le rite se pratiquait en l'honneur de Sabazios, divinité analogue, sinon identique, au Dionysos de la religion grecque. Le rite avait un caractère orgiastique. En recueillant les traits fournis par les diverses sources, E. Rhode (1) en a donné la description que voici : « Les cérémonies se déroulaient sur les montagnes, dans l'obscurité de la nuit, à la lumière incertaine des flambeaux. Une musique bruyante se faisait entendre : sons éclatants de chaudrons d'airain, sourd tonnerre de grosses cymbales et, mêlés à tout cela, les accords profonds des flûtes « qui invitent à la folie » et dont l'âme fut pour la première fois éveillée par les ancêtres phrygiens. Excitée par cette musique sauvage, la bande des festoyants danse avec de grands cris de joie. Pas question de chants : la violence de la danse coupait la respiration. Car, ce n'était point le mouvement de danse mesuré qu'exécutaient les Grecs d'Homère quand ils chantaient le péan, mais une danse circulaire furieuse, tourbillonnante, échevelée, dans laquelle la foule des enthousiastes franchissait les pentes des montagnes. C'étaient surtout des femmes qui se livraient à ces danses désordonnées et épuisantes ; leur costume était étrange : elles portaient des « bessares », longs vêtements flottants, faits à ce qu'il semble de peaux de renards ; par là-dessus des peaux de chevreuils, et probablement, sur la tête, des cornes. Les cheveux s'agitaient d'une manière sauvage ; les mains tenaient des serpents, reptiles consacrés à Sabazios ; elles brandissaient des poignards ou des thyrses, dont les pointes étaient cachées sous des touffes de lierre. Elles se démènent ainsi jusqu'au paroxysme de tous les sentiments, puis en proie à une « folie sacrée », elles se

to the Study of Greek Religion, 3^e édit., Cambridge, 1922, p. 482-491 ; M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 424-435 ; P. MONCEAUX, *Omophagia*, dans DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. IV, 1^{re} Part., p. 196-197 ; P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 71-81 ; R. PETTAZZONI, *I misteri*, p. 62-67 ; E. REUTER-SKIOELD, *Die Entstehung der Speisesakramente*, dans la *Religionswissenschaftliche Bibliothek*, t. IV, Heidelberg, 1912, p. 126-135 ; E. RHODE, *Psyche*, t. II, 9^e et 10^e édit., p. 8 et suiv. ; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 37-38, 40-41 ; F. A. VOIGT, *Dionysos*, dans ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 1^{re} Part., col. 1035-1040.

(1) *Psyche*, 9^e et 10^e édit., t. II, p. 9-10. Nous reproduisons la traduction qu'en a donnée A. REYMOND : cf. E. RHODE, *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*. Édition française par A. REYMOND, dans la *Bibliothèque scientifique*, Paris, 1928, p. 270-272. Rhode fait observer qu'il est impossible de distinguer exactement les renseignements des anciens auteurs touchant les fêtes thraces de Dionysos et ceux concernant la fête idéale de Dionysos.

précipitent sur les animaux choisis pour le sacrifice, les saisissent et les mettent en pièces, déchirent à belles dents la chair sanguinolente et la dévorent toute crue. »

En franchissant les frontières de son pays d'origine pour s'introduire en territoire grec où régnaient l'esprit, la mesure et le rythme d'une civilisation déjà affinée, le culte thrace s'est notablement assagi. Diverses légendes, entre autres celles des filles de Mynias, roi d'Orchomène, et des filles de Proitos, roi de Tyrinthe, ou encore celles de Penthée, de Persée et d'Orphée (1), laissent entrevoir l'opposition dont le culte thrace eut à triompher avant de s'implanter en Grèce. Cette opposition ne parvint pourtant pas à le dépouiller complètement de son caractère fruste et primitif. En particulier, le rite de l'omophagie est resté essentiellement ce qu'il était en Thrace. Il consistait dans le dépècement d'un animal vivant, — taureau, chevreau ou faon, — et dans la manducation de la chair crue et encore palpitante. Le rite s'accomplissait dans un état de surexcitation, et un rôle prépondérant y était dévolu aux femmes. C'est aux femmes délirantes que les *Bacchantes* d'Euripide (2) attribuent les pouvoirs extraordinaires reçus de Dionysos. « Une d'elles, ayant saisi son thyrses et frappé le rocher, en fit jaillir l'humidité d'une eau semblable à la rosée. Une autre, ayant planté son narthex sur le sol de la terre, le dieu en fit sourdre une source de vin. Un blanc breuvage s'offrait à toutes celles qui en avaient le désir ; car, en grattant la terre avec le bout de leurs doigts, elles obtenaient d'abondants flots de lait. Des thyrses enguirlandés de lierre, tombaient de suaves gouttes de miel. »

1. — L'omophagie se pratiquait-elle, partout où était célébré le culte de Dionysos ? Elle apparaît en Thrace dans le culte de Sabazios, le dieu qui, immigré en Grèce, fut assimilé à Dionysos. Elle se retrouve également dans le culte de celui-ci, mais il est moins sûr qu'elle ait fait partie de ses mystères proprement dits, qu'elle en ait été, sinon le principal, au moins l'un des plus im-

(1) Ces légendes sont brièvement rapportées, avec renvoi aux sources principales, par N. TURCHI, *Le religioni*, p. 27-28.

(2) V. 704-711 (édit. A. NAUCK, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 113). Nous citons la traduction de M. MEUNIER, *Euripide. Les Bacchantes. Traduction nouvelle avec notes, précédée d'une étude sur la religion dionysiaque*, Paris, 1923, p. 123-124.

portants rites d'initiation. Clément d'Alexandrie (1) appelle, il est vrai, les sœurs de Sémélé : αἱ δυσσῆγον κρεανομίαν μούμεναι, mais l'expression doit s'entendre au sens large, c'est-à-dire de l'initiation à — et non pas *par* — la manducation (2). Si l'omophagie avait été un rite de mystère et d'initiation, les païens n'en auraient pas parlé ouvertement, et ils ne l'auraient pas représentée sur les vases. Au surplus, comment expliquer dans l'hypothèse d'un rite de mystère le rôle prépondérant dévolu aux femmes ? Les religions nationales qui se sont transformées en mystères de salut, sont toujours devenues universalistes, et ont fait abstraction de la différence de sexe, comme le prouvent entre autres les mystères d'Éleusis (3).

Plus douteuse et plus invraisemblable encore apparaît l'existence de l'omophagie dans l'Orphisme. Si quelques auteurs, notamment N. Turchi (4), semblent la tenir pour certaine, d'autres comme Rhode (5) et A. Boulanger (6) en sont moins assurés. Lagrange (7) et U. Fracassini (8) la contestent sérieusement, et Loisy a perdu la conviction avec laquelle il écrivait autrefois : « Que l'omophagie ait été un rite essentiel de l'initiation orphique, rien ne paraît plus certain. » (9) En réalité, rien n'est moins établi. A l'appui de l'hypothèse, Rhode (10) allègue le dépècement d'Orphée par les Ménades, tandis que Boulanger en appelle à l'importance du mythe de Zagreus dans l'Orphisme. Certes, nous ne contestons pas le caractère étimologique des thèmes fondamentaux du mythe de Zagreus : le dépècement de la divinité y explique l'omophagie. Toutefois cette explication paraît an-

(1) *Protrepticus*, XII (édit. O. STAHLIN, dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, t. I, p. 84 ; PG, VIII, 240 C) : βαρχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης « τῆς κρεανίας » ἀδελφαί αἱ μαινάδες, αἱ δυσσῆγον κρεανομίαν μούμεναι.

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 429, note 2.

(3) Cf. P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, p. 272-273.

(4) *Le religioni*, p. 37, 41.

(5) *Psyche*, 9^e et 10^e édit., p. 118, note 2.

(6) *L'orphisme*, p. 37-38.

(7) *Recens. cit.*, p. 428-429.

(8) *Op. cit.*, p. 103.

(9) *Les mystères*, 1^e édit., p. 46. — Dans la nouvelle édition, dans laquelle l'auteur reproduit son essai « en y apportant seulement les retouches et additions qui lui ont paru les plus opportunes » (p. 7), il écrit, après avoir rappelé que la discipline orphique interdit l'usage des viandes et que les sectateurs de l'orphisme sont végétariens : « Si la réalité de l'omophagie a été maintenue dans les rites de l'initiation orphique, ç'aura été à titre d'exception. »

(10) *Loc. cit.*

térieure à la constitution de l'Orphisme, et celui-ci, en empruntant le mythe, n'a pas nécessairement dû accepter en même temps le rite correspondant. Le dépècement d'Orphée par les Ménades prouverait-il davantage l'existence de l'omophagie dans les cercles orphiques? Rhode lui-même reste à ce sujet très sceptique. Loisy (1) arguait autrefois d'un fragment des *Crétois* d'Euripide, conservé par Porphyre (2), où la vie orphique est décrite à côté de l'omophagie, mais, comme le notait Lagrange (3), le texte célèbre aussi bien les mystères de Cybèle, et par conséquent il n'est pas permis de tirer argument de son syncrétisme très particulier. Bref, l'existence de l'omophagie dans l'Orphisme ne paraît pas prouvée; au contraire, elle est très invraisemblable. La discipline orphique, en effet, interdisait l'usage de la viande et prescrivait un régime végétarien. L'omophagie, c'est-à-dire la manducation de la chair crue, devait donc répugner aux membres de la secte, à moins qu'ils n'aient considéré comme licite dans le culte ce qui leur était interdit dans la vie privée (4). Mais cette dernière conjecture est peu probable, car on ne peut perdre de vue la nature propre et l'esprit général de l'Orphisme.

(1) *Les mystères*, 1^{er} édit., p. 44-45, note 3.

(2) *Fragment 475*, cité par PORPHYRE, *De Abstinencia*, IV, 19 (édit. A. NAUCK, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 125-126; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 35-36; et O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, p. 230). — A. LOISY (*loc. cit.*) donne la traduction du passage d'après Hinstin : « La pureté est la loi de ma vie depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen, où après avoir pris part aux omophagies suivant les règles de Zagreus, ami des courses nocturnes, et agité en l'honneur de la Grande Mère la torche dans la montagne, j'ai reçu saintement le double nom de curète et de bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur (vêtements de lin), je fuis la naissance des mortels (interdit de la femme accouchée), ma main n'approche pas du cadavre qu'on ensevelit, et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu. » Les versets se rapportant aux omophagies sont difficiles; les manuscrits lisent : καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς τὰς τ'ώμοφάγους δαίτας τελέσας. Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 429, note 1. Diverses conjectures ont été faites par les éditeurs pour remplacer βροντὰς. Voir encore J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3^e édit., p. 478-500.

(3) *Recens. cit.*, p. 428-429.

(4) A. LOISY (*Les mystères*, 2^e édit., p. 45) essaie d'expliquer comment l'omophagie aurait pu exister dans l'orphisme malgré l'interdit absolu de la chair. « La raison de cette prohibition pourrait bien être à chercher dans la doctrine de la transmigration des âmes. Si les hommes peuvent renaître en des corps d'animaux, quiconque tue et mange une bête s'expose à tuer, à manger son semblable, voire son ancêtre. On pourrait toutefois supposer que l'animal sacrificiel, faon ou chevreau, à raison de son rapport spécial avec la divinité, n'était pas censé pouvoir servir de réceptacle à un mort vulgaire. »

Aspirant à libérer les éléments divins, emprisonnés dans l'homme, des entraves du corps et de la servitude du péché, il n'avait recours, semble-t-il, qu'à des pratiques simplement négatives, à l'abstinence et aux purifications (1). Dans ces conditions il n'a pu adopter l'omophagie, surtout si celle-ci est interprétée comme un rite théophagique ou communiel. Et si le rite était simplement commémoratif, puisque le fait à commémorer ne pouvait être que le meurtre de Zagreus par les Titans et que ce meurtre est conçu dans l'Orphisme comme la faute originelle qui, de tout son poids, pèse sur l'humanité, la commémoration rituelle d'un tel événement serait contraire à toute vraisemblance historique.

2. — L'existence de l'omophagie dans le culte de Dionysos reconnue, nous voici amené à rechercher le sens attaché au rite. Plusieurs auteurs, notamment Loisy (2) et Smith (3), lui donnent le sens d'un repas théophagique, et ils le considèrent comme un des parallèles les plus frappants de l'eucharistie. Loisy (4) a formulé la thèse comme suit : « L'immolation du taureau était à la fois symbolique et pleine de réalité ; elle commémorait l'antique passion de Dionysos, et en même temps, elle faisait actuellement du dieu la nourriture de ses fidèles en raison de la participation mystique qui continuait d'exister, comme au premier jour, entre le dieu et l'animal sacrifié. Sauf que la participation s'établit dans le sacrifice chrétien moyennant le pain et le vin, non par une victime animale, l'économie du mystère eucharistique est conçue de la même façon que celle du mystère dionysiaque. » Avant d'exposer les raisons invoquées à l'appui de l'interprétation théophagique, il n'est pas sans utilité de rapporter brièvement les principaux mythes ou légendes qui sont en rapport avec l'omophagie. Au cours de la discussion de ces arguments nous serons obligé de nous y rapporter.

Le principal d'entre les mythes est celui, déjà signalé, de Dionysos Zagreus. Les autres s'en distinguent notablement, mais ils se ressemblent entre eux, notamment par ce trait com-

(1) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 430 ; U. FRACASSINI, *op. cit.*, p. 103. Sur la morale orphique et ses mobiles, cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 41-43 ; J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 132.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 28-40 ; 2^e édit., p. 28-40.

(3) *A Short History of Christian Theophagy*, p. 37-41.

(4) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 34-35 ; 2^e édit., p. 35.

mun, que tous racontent l'opposition rencontrée, en Grèce, par le culte de Dionysos (1). Cette opposition se reflète déjà dans le mythe de Lycurgue, rapporté par Homère (2). Lycurgue, fils de Dryas, poursuivait sur la montagne sainte de Nysa les nourrices de Dionysos délirant. Celles-ci, frappées à coups de hache, jetèrent leurs thyrses, et Dionysos lui-même saisi de crainte se plongeait dans les flots de la mer, où Thésis lui ouvrit son sein. Lycurgue encourut la colère des dieux, fut frappé de cécité par le fils de Cronos et mourut peu après. D'après une autre version, rapportée dans la *Bibliothèque d'Apollodore* (3), Lycurgue, dans un accès de délire provoqué par Dionysos, tua son propre fils à coups de hache.

Non moins tragique est la légende des filles de Minyas, roi d'Orchomène (4). Pour avoir refusé de participer au culte de Dionysos, elles furent frappées de folie, et dans leur délire, avides de chair humaine, elles désignèrent par le sort celle qui devrait donner son enfant ; Hippasos, fils de Leucippe, fut ainsi déchiré et dévoré. Plutarque (5) rapporte qu'en souvenir de ce crime, chaque année à la fête de Dionysos à Orchomène, le prêtre de ce dieu poursuivait les bacchantes et avait le droit de tuer celle qu'il pouvait atteindre ; il ajoute même que, de son temps, le prêtre avait encore usé de ce droit, mais que cet excès de zèle lui avait porté malheur. Comme les filles du roi d'Orchomène,

(1) Pour les mythes et les légendes touchant l'introduction du culte de Dionysos, cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 27-28 ; F. A. VOIGT, *Dionysos*, dans ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, t. III. I^o Part., col. 1049-1055.

(2) *Iliad*, VI, 130-140 (édit. W. DINDORF-C. HENTZE, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 116-117 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 7-8). Sur les mythes de Lycurgue, cf. P. PERDRIZET, *op. cit.*, p. 33-34, 45-51.

(3) III, 5, 1 (édit. I. BEKKER, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 81-82 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, 19). L'ouvrage est faussement attribué à Apollodore, un érudit qui vivait à Athènes au II^e siècle avant J.-C. Il est l'œuvre d'un inconnu qui a dû le composer aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Cf. A. et M. CROISSET, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, 10^e édit., Paris, (sans date), p. 754.

(4) Cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 27. Elle est brièvement rapportée par PLUTARQUE, *Quaestiones graecae*, XXXVIII (édit. G. N. BERNARDAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 340-341 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 20) ; ÉLIEN, *Varia historia*, III, 42 (édit. R. HERSCHER, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 57) ; OVIDE, *Metamorphoses*, IV, 1 et suiv. (édit. R. EHWARD, editio major, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 87 et suiv.).

(5) *Quaestiones graecae*, XXXVIII (édit. G. N. BERNARDAKIS, p. 341 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 20).

celles de Proitos, roi de Tirynthe (1), n'avaient pas voulu accepter les mystères de Dionysos ; prises de folie, elles s'enfuirent à travers l'Argolide, l'Arcadie, le Péloponèse et le désert. Proitos refusant d'accepter les conditions de Mélampe, qui avait promis de guérir les malheureuses, la fureur de celles-ci s'aggrava et devint contagieuse. Voici que toutes les femmes abandonnaient leurs maisons, dévoraient leurs enfants et s'encouraient au désert. Cette fois le roi se rendit aux exigences de Mélampe. Celui-ci prit avec lui les plus vigoureux d'entre les jeunes gens, et, au moyen d'un vacarme retentissant et d'une danse inspirée par la divinité, il parvint à ramener les femmes des montagnes, où elles s'étaient enfuies. Au cours de la poursuite, l'aînée des filles royales mourut (μετήλλαξεν), mais ses compagnes recouvrèrent la raison et la santé.

D'après une légende rapportée dans la *Bibliothèque d'Apolodore* (2), Penthée, roi de Thèbes, s'opposa lui aussi à la célébration du culte de Dionysos par les bacchantes. Un jour qu'il épiait les bacchantes, sa mère Agavé, en proie au délire dionysiaque, le prit pour un fauve et le dépeça. On sait que la légende de Penthée fait partie du thème des *Bacchantes* d'Euripide. Voici d'ailleurs brièvement résumé le sujet de la célèbre tragédie (3). Dionysos y est présenté arrivant de l'Asie à Thèbes pour y fonder les mystères. Les sœurs de la mère de Penthée ont blasphémé contre lui. Pour les punir, le dieu les rend furieuses. Le roi fait arrêter et enchaîner Dionysos, mais celui-ci s'échappe et égare la raison de Penthée. Déguisé en bacchante, le roi part pour la montagne et monte sur un sapin pour épier les mystères des bacchantes, mais il est aperçu par celles-ci. L'arbre est déraciné, le roi est écartelé, tué par sa propre mère Agavé, qui l'avait pris pour un lion. Rentrée en possession de sa raison, Agavé reconnaît et déplore son crime. Intervient alors Dionysos qui prédit à tous les personnages du drame le sort de chacun. Apparentée à la légende de Penthée est celle d'Orphée (4).

(1) PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliotheca*, II, 2, 2 (édit. I. BEKKER, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 40-41 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 17-18).

(2) III, 5, 2 (édit. I. BEKKER, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 82 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 19).

(3) M. MEUNIER, *Euripide. Les Bacchantes*, p. 47-48.

(4) Cf. N. TURCHI, *Le religioni*, p. 28 ; O. KERN, *Orpheus*, p. 25-26 ; ESCHYLE, *Fragment des Bassarai* (édit. A. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, 2^e édit., Leipzig, 1889, p. 9-10). Cf. P. PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 31.

Pour s'être opposé au culte de Dionysos il tomba, lui aussi, victime de la fureur des bacchantes et fut par elles dépecé.

Après l'exposé des mythes ou légendes, voici les principales considérations que l'on a fait ou qu'on pourrait faire valoir à l'appui de l'interprétation théophagique de l'omophagie. C'est d'abord celle du mythe de Zagreus (1). En tant que rapportant la man- ducation du dieu par les Titans, il prouverait que l'animal mangé par les bacchantes était tenu pour l'incarnation de Dionysos lui-même. La même conclusion se dégagerait de ce que le mythe présente l'humanité comme née des cendres des Titans. Si tout homme possède en lui une étincelle de vie divine, c'est que les cendres des Titans contenaient la substance de Dionysos.

Un second argument serait fourni par la ressemblance que présente le rite avec les repas totémiques, ou avec plusieurs pratiques concernant les esprits de la végétation et les esprits de certaines espèces animales. Et l'on fait observer que Dionysos était primitivement un dieu animal ou un dieu de la végétation.

En troisième lieu, on en appelle généralement aux témoignages de Plutarque (*Quaestiones romanae*, CXII), d'Arnobé (*Adversus nationes*, V, 19) et de Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*, VI, 5), non sans noter parfois que le dernier auteur minimise la portée du rite en le présentant comme une simple cérémonie commémorative.

Enfin l'interprétation théophagique serait confirmée par l'état d'enthousiasme caractéristique des initiés, qui devenaient remplis de la divinité, puis par l'usage des masques, des nébri- des et des bassarides, exprimant l'identification des mystes avec l'animal divin, ainsi que par les dénominations très signifi- catives de *σάβοι*, *σάβαι*, *βάχχοι*, *βάχχαι*, données à ceux qui participaient à la célébration du rite.

3. — Que faut-il penser de ces arguments, et d'abord du mythe de Zagreus ? Il semble qu'il faille y distinguer d'un noyau primitif les développements dus à l'Orphisme.

D'après Pausanias (2), les Titans furent introduits dans le mythe par Onomacrite, un contemporain de Pisistrate, dont le nom est étroitement lié à l'histoire de l'Orphisme (3). Quant

(1) Cf. surtout A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 32-35 ; 2^e édit., p. 32-35.

(2) *Graeciae descriptio*, VIII, 37, 5, (édit. FR. SPIRO, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, t. II, p. 348 ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 27-28).

(3) Cf. A. BOULANGER, *L'orphisme*, p. 33-34.

au noyau primitif, il aura probablement compris le dépècement de Zagreus sous la forme d'un taureau et peut-être aussi la manducation. Le caractère étiologique de la narration paraît certain ; il semble bien qu'elle explique le dépècement, voire la manducation d'un taureau, plus ou moins identifié à Dionysos. Mais le rite avait-il anciennement le sens d'un repas théophagique ?

Les origines de la pratique sont obscures et leur examen ne rentre pas dans l'objet de notre étude, mais on reconnaîtra que, le mythe une fois créé, c'est en fonction de celui-ci que le culte était compris. Or, pour autant qu'on peut en juger, le caractère théophagique du rite ainsi interprété par la tradition mythologique apparaît très invraisemblable. Toutes les traditions, ainsi que nous l'avons noté antérieurement, ne mentionnent pas la manducation, toutes, au contraire, signalent le dépècement de Zagreus comme le thème principal du récit. Au reste, si les initiés aspiraient à s'assimiler la vie divine, pourquoi négligeaient-ils de manger le cœur de la victime ? Et n'oublions pas que le dépècement fut considéré comme un crime sévèrement châtié par Zeus. Cette croyance, reprise et développée par la théologie orphique, a dû certainement exclure toute conception théophagique du rite (1). Enfin retenons que dans l'Orphisme le rite ne fut probablement jamais pratiqué.

Une certaine analogie entre l'omophagie et les repas totémiques est indéniable, du moins quant à l'aspect extérieur des rites. Du point de vue de leur signification, le rapprochement concerne avant tout la période des origines. Mais à supposer que l'omophagie ait été primitivement un repas totémique, — c'est-à-dire, d'après l'interprétation la plus usuelle de la pratique, la manducation de l'animal sacré auquel un groupe social se croit apparenté, dans le but d'augmenter les énergies du clan — comme le totem n'est pas une divinité, il est clair que l'omophagie, à ses origines, n'est pas un rite théophagique. Pour la suite de son histoire il faut tenir compte de l'évolution des idées concernant le divin, évolution qui eut nécessairement sa répercussion sur la signification du rite. Or rien ne permet de conclure que cette évolution ait tendu à faire de l'animal

(1) Cf. J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 131, note 89. — Voir *supra*, p. 281-283.

totem soit Dionysos lui-même, soit du moins son incarnation vivante (1).

Plus digne d'attention est le rapprochement signalé entre l'omophagie et certains rites concernant les esprits de la végétation ou de certaines espèces animales. Chez plusieurs peuples de culture inférieure ces esprits sont censés s'incarner dans certains animaux ou dans certains individus, de préférence dans des enfants. C'est à ces croyances que divers auteurs, notamment R. Pettazzoni (2) et E. Reuterskiöld (3), rattachent l'origine de l'omophagie. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance. Il semble bien, en effet, nonobstant l'opinion divergente de quelques auteurs, notamment de Harrison (4), que Dionysos ait été primitivement un dieu de la végétation. Il paraît, en outre, qu'à l'origine les victimes de l'omophagie ont été quelquefois des hommes, en particulier des enfants. La plupart des légendes que nous avons rapportées, semblent en partie dues au besoin d'expliquer un rite qui se perpétuait dans le culte mais dont le sens n'était plus compris. Aux yeux des Grecs le rite parut si barbare que les légendes ont interprété l'anthropophagie comme une conséquence du délire par lequel Dionysos châtia les adversaires de son culte. Notons d'ailleurs que les sacrifices humains offerts à Dionysos sont directement attestés par Porphyre (5) et par Plutarque (6). De plus, il paraît qu'à une certaine époque on s'est représenté Dionysos comme s'incarnant dans les animaux qui furent choisis comme les victimes de l'omophagie : les taureaux, les faons et les chevreux (7). Dès lors il est permis d'admettre que primitivement dans le culte dionysiaque les victimes étaient censées incarner

(1) Dans les *Bacchantes* d'EURIPIDE, le chœur s'adresse quelquefois (p. ex. aux vv. 100 et 1017) à Dionysos comme à un taureau. On ne pourra pas en conclure que du temps du poète le dieu était encore considéré comme un animal. Le drame contient une foule de réminiscences d'anciens rites qu'Euripide ne comprenait plus. Cf. E. REUTERSKIÖLD, *op. cit.*, p. 128.

(2) *I misteri*, p. 62.

(3) *Op cit.*, p. 128.

(4) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3^e édit., p. 413-425.

(5) *De Abstinencia*, II, 55 (édit. A. NAUCK, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 117) : ἔθυσον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὀμαδίῳ Διονύσῳ ἄνθρωπον διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φησὶν, Εὐέλπις ὁ Καρύστιος.

(6) *Themistocles*, XIII (édit. CL. LINDSKOG, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 189).

(7) Cf. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, t. V, p. 165-166.

l'esprit de la végétation et que celui-ci était mis en rapport avec Dionysos, sinon plus ou moins identifié au dieu. Toutefois, dans la mesure où nos conjectures sont exactes, ces croyances doivent remonter à des siècles bien antérieurs à ceux qui précèdent immédiatement l'avènement du christianisme. Avec le temps, le rite s'est adapté aux progrès de la religion grecque (1), et ce qu'il est ainsi devenu, les témoignages de Plutarque, d'Arnobe et de Firmicus Maternus peuvent peut-être l'expliquer.

« Les femmes qui sont en proie aux fureurs bacchiques, écrit Plutarque (2), se jettent sur le lierre, le saisissent avec leurs mains, le déchirent et le mâchent entre leurs dents. Cela rend assez vraisemblable ce qu'on dit du lierre : selon quelques-uns il renferme des esprits violents, qui éveillent et excitent des transports. » Loin d'insinuer que les bacchantes absorbaient par la manducation du lierre une vertu divine et devenaient comme possédées par le dieu, Plutarque note simplement que les Bacchantes mangeaient la plante, lorsque et parce qu'elles étaient prises par l'esprit de Dionysos. Il est d'ailleurs certain que du temps de Plutarque les fidèles ne croyaient plus que le lierre contenait le dieu. Ce que l'omophagie représentait à ses yeux, Plutarque l'a bien exprimé dans son traité *Sur la cessation des oracles* (3). « Quant à ces fêtes et à ces sacrifices, comme les jours néfastes et sinistres dans lesquels on pratique des omophagies et des dépèchements, des jeûnes et des lamentations, souvent aussi des discours obscènes à propos des choses sacrées, « et des transports et des cris lancés avec le thyrses superbe », je dirais que ce sont des cérémonies lénitives et conciliantes non point offertes au dieux, mais pour détourner les mauvais démons. » L'omophagie serait donc non pas un repas d'union à Dionysos, mais un rite apotropaïque.

Si l'on doit renoncer à alléguer le témoignage de Plutarque

(1) E. REUTERSKIOELD (*op.cit.*, p. 128) dit très bien : « Man hat ihn (le taureau) als Inkarnation des Gottes hingestellt. Dies heisst indessen die klassisch-griechisch Götterauffassung mit einer weit früheren identifizieren. » Voir J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 132-133.

(2) *Quaestiones romanae*, CXII (édit. G. N. BERNARDAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 319) ; traduction dans S. REINACH, *La mort d'Orphée*, dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. II, Paris, 1906, p. 105.

(3) *De defectu oraculorum*, XIV (édit. G. N. BERNARDAKIS, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 88). Nous reproduisons la traduction donnée par M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 430.

en faveur de l'interprétation théophagique, celui d'Arnobe n'est guère plus convaincant. Le voici : « Nous passerons également sous silence les horribles bacchanales, appelées en grec des omophagies, au cours desquelles, dans une fureur simulée et après avoir perdu tout bon sens, vous roulez des serpents autour de vos corps, et, pour vous faire passer comme remplis de la puissance et de la majesté divines, vous dévorez de vos bouches ensanglantées et aux cris des victimes les entrailles de boucs » (1). Les fidèles qui pratiquaient l'omophagie, se regardaient-ils comme remplis de la vertu divine par la participation au rite sanglant ? Nullement, c'est au contraire parce qu'ils étaient pris de la fureur divine, possédés par la divinité, qu'ils se ruaient sur la victime (2). Ainsi que le fait observer Lagrange (3), on retrouve ici la tradition d'Euripide. Dans les *Bacchantes*, en effet, les femmes déchirent les chevreaux pour imiter Dionysos, mangeur de chair crue : ὠρηστής, ὠμάδιος, ταυροφάγος, μοσχοφάγος.

Quant à Firmicus Maternus (4), il atteste que l'omophagie pratiquée par les Crétois fut une simple cérémonie commémorative destinée à expier le meurtre de Dionysos. Tout le passage mérite d'être cité : « Pour apaiser la colère du tyran furieux (c'est-à-dire de Zeus, roi de Crète, irrité du traitement infligé par les Titans à son fils Dionysos), les Crétois ont insti-

(1) *Adversus nationes*, V, 19 (édit. A. REIFFERSCHEID, dans le CSEL, t. IV, p. 190 ; PL, V, 1118 A-1119 A ; dans N. TURCHI, *Fontes*, p. 16) : « Bacchanalia etiam praetermitteremus inmania quibus nomen Omophagiis graecum est, in quibus furore mentito et sequestrata pectoris sanitate circumplicatis vos unguibus, atque ut vos plenos dei numime ac maiestate doceatis, caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. »

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 430. A juste titre Lagrange fait observer qu'Arnobe regarde très maladroitement cette fureur comme une feinte.

(3) Cf. M.-J. LAGRANGE, *recens. cit.*, p. 430, coll. p. 429. — Voir aussi J. COPPENS, *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 131-132.

(4) *De errore profanarum religionum*, VI, 5 (édit. C. HALM, dans le CSEL, t. II, p. 84-85 ; PL, XII, 997 A B) : « Cretenses, ut furentis tyranni saevitiam mitigarent, festos funeris dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes quae puer moriens aut fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes et per secreta silvarum clamoribus dissonis ejulantes fingunt animi furentis insaniam, ut illud facinus non per fraudem sed per insaniam crederetur : praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cimbalarum tinnitu crepundia quibus puer deceptus fuerat mentiuntur. Sic in honorem tyranni a serviente plebe deus factus est qui habere non potuit sepulturam. » Nous avons reproduit, mais avec une légère retouche, la traduction donnée par A. LOISY, *Les mystères*, 1^{er} édit., p. 32-33.

tué une solennité funèbre, et consacrent une année sur deux par cette cérémonie, reproduisant successivement tout ce que l'enfant a fait et ce qu'il a souffert en mourant. Ils déchirent à belles dents un taureau vivant, rappelant ainsi périodiquement le cruel festin des Titans, et poussant dans le secret des forêts leurs cris discordants, ils feignent la démence d'un esprit furieux pour faire croire que le crime antique n'a pas été commis par ruse, mais dans un accès de folie. On apporte la boîte où la sœur (de l'enfant immolé, Athéna) avait à la dérobee enfermé son cœur. Avec le son des flûtes et le tintement des cymbales, ils imitent les jouets qui trompèrent l'enfant. Ainsi pour complaire à un tyran, fut fait dieu par un peuple servile celui qui n'avait pas eu de sépulture. »

Les principaux arguments en faveur d'une interprétation théophagique de l'omophagie s'avérant insuffisants, au moins pour ce qui concerne la portée du rite à l'époque du christianisme naissant, nous pouvons passer rapidement sur les considérations subsidiaires déjà énumérées. Et d'abord l'état de fureur des bacchantes. L'entraînement aux transports religieux peut remonter aux origines de l'omophagie. Censé conférer à l'homme des pouvoirs extraordinaires, l'enthousiasme mystique aura été regardé comme une condition de succès du rite magique primitif. On conçoit que l'omophagie ait continué dans la suite à s'entourer de la fureur bacchique, sans laquelle le rite brutal ne pouvait guère être célébré. Sans doute, plus tard les Grecs ont présenté cette fureur en quelque sorte comme une prise de possession des fidèles par le dieu, mais ils n'y ont jamais vu un moyen de s'unir à la divinité. Plusieurs légendes ci-dessus rapportées présentent la fureur comme un état de démence envoyé par le dieu courroucé aux adversaires de son culte. Sans doute, le caractère étiologique de ces récits est manifeste, puisqu'ils essaient d'expliquer le dépècement de victimes humaines autrefois pratiqué dans le culte dionysiaque. Toutefois cette assimilation de la fureur bacchique à la folie fait penser que l'excitation des bacchantes, interprétée à la lumière du mythe de Zagreus, devait représenter l'état de fureur des Titans, nullement la venue de Dionysos dans les initiés.

Quant à l'emploi des masques, des nébrides et des bassarides, il est possible qu'il remonte aux origines de l'omophagie, et qu'il ait primitivement contribué à assimiler les officiants

aux animaux sacrés, assimilation exigée par les idées primitives touchant le mécanisme du rite. Mais les idées évoluant, quelle fut la signification attachée à cet accoutrement singulier ? Peut-être s'abstenait-on de spéculer sur le sens des rites et suivait-on uniquement un instinct populaire de mascarade ? Peut-être voulait-on ressembler aux êtres mythologiques mi-hommes, mi-animaux qui formaient la suite de Dionysos ? C'est là une hypothèse très plausible (1). En tout cas celle qui interprète les usages comme des rites destinés à assimiler les mystes à la divinité incarnée dans l'animal sacré, ne saurait pas entrer en ligne de compte à l'époque du christianisme naissant. Enfin, quant aux noms de *Saboi*, *Sabai*, *Bacchoi*, *Bacchai*, donnés à ceux qui pratiquaient l'omophagie, ils expriment sans doute un rapport spécial entre les fidèles et la divinité. Toutefois quelle qu'ait été la portée primitive de ces appellations, aux siècles qui précédèrent l'avènement du christianisme, elles signifiaient probablement que les fidèles étaient unis à Dionysos par le lien d'une imitation spéciale, et par conséquent qu'ils étaient consacrés par une appartenance particulière au dieu.

Nous pouvons conclure. La portée primitive de l'omophagie est incertaine. Pour autant que les mythes, les légendes et les témoignages des anciens permettent une conclusion, à l'époque du christianisme naissant, la pratique n'était plus conçue comme un rite théophagique, mais elle était considérée soit comme une cérémonie qui imitait les transports et les appétits de Dionysos mangeur de chair crue (2), soit comme une scène commémorative de la fin tragique de Dionysos Zagreus. La dernière signification est attestée par Firmicus Maternus et elle ressort indirectement du mythe de Zagreus. L'autre interprétation repose sur une tradition, conservée dans les *Bacchantes* d'Euripide (3), tradition d'après laquelle Dionysos lui-même pratiqua le rite de l'omophagie. Quels effets attribuait-on à la cérémonie ? D'après Plutarque l'omophagie avait pour but de détourner les mauvais esprits, et d'après Firmicus Maternus, elle apaisait Zeus irrité du traitement infligé à son fils par les Titans.

(1) Cette hypothèse est admise par E. RHODE, *Psyche*, 9^e et 10^e édit., t. II, p. 15.

(2) Ce sens, — il est vrai, à côté de la portée théophagique, — est également admis par E. RHODE, *Psyche*, 9^e et 10^e édit., t. II, p. 15.

(3) V. 134-140 (édit. A. NAUCK, dans la *Bibliotheca Teubneriana*, *Euripidis tragediae*, t. I, p. 95).

L'explication donnée par Firmicus Maternus, quoique empreinte de l'évhémérisme le plus radical, peut contenir une part de vérité. Les fidèles attendaient-ils du repas sacré une garantie d'immortalité bienheureuse ? Rien ne permet de l'affirmer, bien que la croyance en un au-delà bienheureux ait existé de bonne heure chez les Thraces. Selon toute vraisemblance l'omophagie n'était pas un rite de mystère, mais elle faisait partie du culte officiel de Dionysos. Dans ces conditions il est probable qu'elle a été un rite pareil aux autres, destiné comme tout rite religieux à concilier aux fidèles les bonnes grâces de la divinité. Toutefois elle a été placée assez tôt au centre de la religion et du culte dionysiaques.

IV. — Il nous reste à considérer les mystères de Mithra. L'existence d'un repas sacré est attestée par deux brèves notices, l'une de Justin, l'autre de Tertullien, ainsi que par une trentaine de bas-reliefs et par le plan de construction des sanctuaires (1).

1. — Dans la première Apologie, composée probablement entre 150 et 155 (2), Justin décrit, au chapitre LXV, la célébration de la cène chrétienne. Après l'achèvement des prières et le baiser de paix, les fidèles apportent au président de l'assemblée du pain et une coupe contenant un mélange de vin et d'eau ; le président prononce une doxologie et une longue prière eucharistique à laquelle le peuple répond par l'exclamation « Amen » ; puis les diacres distribuent les éléments consacrés aux assistants et en portent aux absents. Après la description des cérémonies, le chapitre suivant en précise et en explique la signification. L'aliment est appelé eucharistie, et il n'est distribué qu'aux seuls croyants qui ont reçu le baptême, car il s'agit, non pas d'une nourriture et d'un breuvage ordinaires, mais de la chair

(1) Sur le repas sacré des mystères de Mithra, voir : F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 174-176, 320-321 ; *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 163-165 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 188-203 ; 2^e édit., p. 184-198 ; L. PATTERSON, *op. cit.*, p. 49-54 ; R. PETTAZZONI, *I misteri*, p. 266-269 ; C. RUCH, *L'eucharistie et les mystères païens*, p. 326-327 ; N. TURCHI, *Le religioni*, p. 197-200 ; C. VAN CROMBRUGGHE, *Les mystères de Mithra*, p. 437-440. — J. COPPENS (*Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 123-124) exclut de son exposé le repas sacré des mystères de Mithra.

(2) Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. I, 2^e édit., p. 222-223.

et du sang du Verbe incarné. Suit alors, comme preuve de cette affirmation, le récit de l'institution de la cène. « Les apôtres dans leurs mémoires, qu'on appelle évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps ». Il prit de même le calice et ayant rendu grâces, il leur dit : « Ceci est mon sang ». Et il les leur donna à eux seuls. » Puis vient le passage important : « C'est ce que par imitation les mauvais démons ont transmis de faire dans les mystères de Mithra ; car on y présente le pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation, avec certaines formules que vous savez ou que vous pouvez savoir. » (1) Tertullien (2) signale simplement que dans le culte de Mithra le diable « célèbre l'oblation du pain ».

Les bas-reliefs représentent tantôt le repas de Mithra et de Sol, tantôt celui des mystes. De la première catégorie nous possédons une trentaine d'exemplaires, dont quelques-uns sont malheureusement mutilés ou peu distincts. Tous ont été trouvés en Occident, à savoir en Italie, en Thrace, dans la Mésie inférieure, en Dacie, en Pannonie, en Rhétie, dans la Germanie supérieure, en Belgique et en Bretagne. C'est en Dacie et dans la Germanie supérieure qu'on en a découvert le plus grand nom-

(1) JUSTIN MARTYR, I *Apologia*, LXVI, 4 (édit. L. PAUTIGNY, p. 140-142; PG, VI, 429 A; dans F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. II, p. 20) : « Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυσουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἧ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.

(2) *De praescriptione haereticorum*, XL (édit. FR. OEHLER, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera omnia*, t. II, Leipzig, 1854, p. 577; PL, II, 54-55; dans F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. II, p. 51). Se demandant par qui sont inspirées les hérésies, l'Apologiste écrit : « A diabolo scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit et, si adhuc memini, Mithrae, signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. » Il semble bien, que dans ce passage, il faille lire *Mithrae* et non *Mithra*, comme le fait OEHLER (cf. A. D'ALÈS, *Mithra*, col. 583-584; F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 170, note 4; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 177, note 2; 2^e édit., p. 173, note 1). Pour le sujet qui nous occupe cette question de critique textuelle n'a guère d'importance. L'idée fondamentale reste la même : le démon est accusé d'être l'auteur de la cène mithriaque. Mais la question devient intéressante lorsqu'il s'agit de savoir si le Mithriacisme possédait une sorte de monachisme,

bre (1). La représentation du banquet fait partie des tableaux qui encadrent la grande cène de Mithra tauroctone, plus spécialement de ceux qui se rapportent à l'histoire de Mithra (2). Un mot sur les principaux de ces tableaux. Le premier est le

(1) Voici le relevé de ces bas-reliefs, d'après F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. II :

mon.	55, c (?)	p. 222		Provenance incertaine ; conservé à Rome.
»	106, 2	p. 261	fig. 99, <i>ibid.</i>	Bologne.
»	122, b, 2	suppl., p. 488	» 421, <i>ibid.</i>	Bessapara, Thrace.
»	123, c, 3	p. 272	» 115, p. 271	Serdica, Thrace.
»	125, c, 2	p. 273		Costantza (?), Mésie infér.
»	137, a, 2	p. 279	» 121, p. 278	Romula, Dacie.
»	163, b, 2	p. 292	» 146, p. 291	Sarmizegetusa, »
»	166, b, 3	p. 294	» 149, <i>ibid.</i>	» »
»	168, b, 3	p. 296	» 151, p. 295	» »
»	169, c, 3	p. 297	» 152, p. 296	» »
»	170, c, 3	p. 298	» 153, p. 297	» »
»	171, c, 3	p. 298	» 154, <i>ibid.</i>	» »
»	173, b, 3	p. 300	» 156, <i>ibid.</i>	» »
»	180, c, 2	p. 304	» 161, <i>ibid.</i>	» »
»	187, c, 2	p. 306	» 163, p. 305	Micia, »
»	192, c, 3	p. 310	» 167, p. 309	Apulum, »
»	194, b, 2	p. 312	» 170, <i>ibid.</i>	» » »
»	195	p. 313	» 171, <i>ibid.</i>	Alvinez, »
»	199, 2	p. 316	» 175, p. 315	Apulum, »
»	211, 2	p. 320		En Transylvanie.
»	214, b, 2	p. 322	» 188, <i>ibid.</i>	Alesith, Pannonie inf.
»	221, b, 4	p. 326	» 193, <i>ibid.</i>	Sissek, » supér.
»	239, c, 1	p. 340	Pl. IV	Mauls, Rhétie.
		suppl., p. 503		
»	246, f, 11	p. 350-351	Pl. VI	Pons Sarravi, Belgique.
»	251, g, 2	p. 366-367	fig. 250, p. 366	Près d'Heddernheim, Germanie supérieure.
»	253, b, 10	p. 380	» 393, p. 379	Heddernheim, »
»	260, a, 1	p. 385	» 298, <i>ibid.</i>	Neuwied, »
»	270, b, 2	p. 392	» 309, <i>ibid.</i>	Eburacum, Bretagne.
»	477 ter, d, 13 suppl.,	p. 575	Pl. IX	Pons Sarravi, Belgique.

Le repas de Sol et de Mithra figure également sur le bas-relief de Dieburg (Hesse): cf. J. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra*, p. XI-XII, fig. 23; J. BEHN, *Das Mithräum von Dieburg*, dans *Angelos, Archiv für neuestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 1926, t. II, p. 165, pl. 8.

(2) Dans cette catégorie de monuments on peut distinguer deux groupes, le groupe danubien et le groupe rhénan. Le premier présente, sous la figure de Mithra tauroctone, une sorte de prédelle, qui contient, dans des encadrements cintrés, trois scènes: Mithra devant Sol agenouillé, le repas et l'ascension des deux alliés. Le second n'a pas de prédelle, mais une espèce de porte monumentale sous laquelle se trouve le groupe principal et dont le linteau et les montants sont décorés de petits tableaux rectangulaires: ceux-ci sont assez nombreux et parmi eux figure la représentation de l'histoire de Mithra et de Sol. Cf. F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 232-233.

plus obscur de tous. Mithra, en costume oriental, est devant un jeune homme, nu ou vêtu d'une simple chlamyde, agenouillé à ses pieds ; il lui applique sur la tête ou lui enlève de la tête un objet large et courbé, difficile à identifier, et parfois il lui pose sur la tête une couronne radiée (1). Un deuxième tableau nous montre Mithra vêtu de son costume habituel et Sol nu, la tête nimbée, ou bien portant la chlamyde, la couronne radiée et le fouet ; les deux divinités se serrent la main droite, sans doute en signe d'alliance (2). Suit la scène du banquet. Enfin nous voyons Sol debout sur un quadrigé et tendant la main à Mithra pour que celui-ci prenne place à ses côtés (3). Voici en quels termes Cumont (4) décrit la représentation du repas : « Derrière une table, chargée de mets, sur une couche garnie de coussins ou de tapis, Mithra, dans son costume oriental ordinaire, et Sol, vêtu comme dans les tableaux déjà décrits, sont étendus, accoudés sur le bras gauche, de telle sorte que le haut de leur corps est seul visible, et ils élèvent d'ordinaire de la main droite une coupe ou un rhyton. Parfois le nombre de convives qui prennent part au festin, est plus considérable ; on en compte trois à Bologne, quatre ou cinq à Mauls, mais ces monuments sont trop peu soignés pour qu'on puisse reconnaître les personnages supplémentaires qui assistent au repas. Les relations accidentées de Sol et de Mithra finissaient donc par un banquet, où tous deux, réunis sans doute à d'autres divinités, fêtaient ensemble la fin de leurs épreuves. Le taureau et le corbeau, qui ont pris part à leurs hauts-faits, figurent à côté de la table du festin sur le bas-relief de Sarrebourg. »

La représentation du repas des mystes ne nous est fournie, jusqu'à présent, que par un seul bas-relief, celui découvert à Konjica, en Dalmatie (5). Deux mystes, peut-être un Père et un Héliodrome (6), sont étendus devant un trépied, sur lequel se trouvent quatre petits pains marqués chacun de deux raies, s'entrecoupant en forme de croix, pour être rompus plus faci-

(1) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 172-173. — Voir J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, p. 362.

(2) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 173-174.

(3) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 176-179.

(4) *Textes et monuments*, t. I, p. 174-175.

(5) Pour la reproduction, cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 175 ; *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 164.

(6) Sur les grades de l'initiation mithriaque, cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 155-159.

lement. L'un des mystes tient à la main un rython. A leur droite se tiennent le Corbeau et le Perse, ce dernier tendant une corne à boire à l'un des mystes attablés ; à leur gauche figurent le Lion et un autre personnage mutilé, probablement un initié d'un autre grade, peut-être un Soldat. Le Corbeau et le Lion portent des masques ; le Père est coiffé du bonnet phrygien. Des deux côtés du trépied se trouvent un Lion (?) et un taureau (1). Le tableau reproduit-il directement le repas mithriaque ? Nous inclinons à le croire avec plusieurs auteurs, notamment avec Cumont (2), Loisy (3) et L. Patterson (4). Lietzmann (5) et J. Leipoldt (6) préfèrent y voir le repas céleste des mystes. Nous savons, remarque Lietzmann, que le Corbeau et le Soldat n'étaient pas autorisés à participer aux mystères (7). Au reste, on expliquerait difficilement, dans l'autre hypothèse, le sanglier et la tête de bœuf, tandis que, l'interprétation du repas céleste admise, la ressemblance déjà relevée par Cumont entre cette représentation et celle de la cène chrétienne dans les catacombes apparaîtrait plus frappante encore. Quoi qu'il en soit, il est probable que le tableau de la liturgie céleste reproduit pour une bonne part le rite qui se célébrait dans les sanctuaires.

Quant aux temples de Mithra, ils présentent une disposition reprise presque partout sans variations. La partie principale était une crypte. A l'entrée, une sorte de palier occupait la largeur de la salle ; au delà, celle-ci se divisait en trois parties, un couloir central, la *cella*, d'une largeur moyenne de 2.50 m., et deux bancs de maçonnerie, les *podia*, s'étendant le long des murs latéraux, et dont la surface supérieure, large d'environ 1.50 m, était inclinée vers la muraille. Une abside surélevée était d'ordinaire ménagée au fond du temple : là se dressait régulièrement le groupe hiératique de Mithra tauroc-

(1) Cf. F. CUMONT, *Textes et Monuments*, t. I, p. 176.

(2) *Textes et monuments*, t. I, p. 176.

(3) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 201 ; 2^e édit., p. 196.

(4) *Op. cit.*, p. 51.

(5) Voir *Bilderanhang*, dans P. WENDLAND, *op. cit.*, p. 432-433.

(6) *Die Religion des Mithra*, p. XVIII-XIX.

(7) Cf. un texte de PORPHYRE (*De Abstinentia*, IV, 16 ; édit. A. NAUCK dans la *Bibliotheca Teubneriana*, p. 177-178 ; dans F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. II, p. 42, d'après A. NAUCK). Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 158-159 ; K. BENZ, *art. cit.*, p. 16-17, qui donne une discussion du texte de Porphyre ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 202 ; 2^e édit., p. 197.

tone (1). Autrefois la destination des bancs latéraux était discutée ; aujourd'hui elle semble tirée au clair : les *podia* servaient, quoique peut-être pas exclusivement, de lits triclinaires et par conséquent ils témoignent, eux aussi, de l'existence d'un repas sacré dans les mystères de Mithra (2). Les *podia* et la place qu'ils occupent dans l'ensemble architectonique des *mithrea*, prouvent également l'importance attachée au banquet (3). Cette même importance résulte encore du nombre de représentations du banquet de Mithra et de Sol (4).

Grâce aux renseignements donnés par Justin (5) nous savons que les éléments du repas sacré étaient le pain et l'eau. Si Tertullien (6) ne mentionne que le pain, ce n'est pas une raison pour en conclure que le banquet ne comportait pas toujours un breuvage. L'expression *oblatio panis* n'exclut pas plus que la *fractio*

(1) Pour la disposition des *mithrea*, cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 58-65 ; *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 177-180.

(2) Sur la destination des *podia* et la controverse dont elle fut l'objet, cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 61-62 ; *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 179 ; A. LOISY, *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 170, note 2 ; 2^e édit., p. 166, note 1 ; J. LEIPOLDT, *Die Religion des Mithra*, p. IV.

(3) D'après F. CUMONT (*Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 179-180, note 2) le banquet « aurait déterminé le plan même des temples mithriaques ». A. LOISY (*Les mystères*, 1^{re} édit., p. 170 ; 2^e édit., p. 166) n'hésite pas à écrire : « La distribution singulière de la nef montre que cette chapelle était une salle à manger : d'où l'on peut inférer que le rite principal qui s'y accomplissait était un repas sacré auquel prenaient part les initiés. » Sans doute, les *podia* prouvent que les repas sacrés n'étaient point des cérémonies accessoires, mais jouaient un rôle important. On se gardera toutefois d'exagérer. Peut-être, ainsi que le pense F. CUMONT (*Les Mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 3), ces *podia* ne servaient-ils pas uniquement de lits triclinaires et les fidèles s'y tenaient-ils aussi pendant d'autres cérémonies du culte. En outre, le repas sacré, à base de pain et d'eau, était-il le seul célébré dans le sanctuaire ? A en juger par les multiples débris retrouvés, les sacrifices devaient être assez nombreux (cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 68-69). Quelques-uns n'auraient-ils pas été suivis d'un banquet où l'on servait une partie des victimes immolées ?

(4) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 175. L'auteur voit encore un indice de l'importance attribuée au banquet dans la place que cette représentation occupait. « En effet, quoique les aventures de Mithra ne soient point terminées encore par ces agapes, on remarque que souvent, et notamment sur les grands bas-reliefs rhénans, on a voulu leur réserver la dernière place dans la série des tableaux accessoires. On voyait donc dans ce repas une sorte de conclusion des exploits du dieu, l'acte suprême qui terminait sa mission terrestre. » C'est possible, mais il se pourrait également que, d'après certains mithriastes, ce repas avait précédé, tandis que, d'après d'autres, il avait suivi l'ascension du dieu.

(5) I *Apologia*, LXVI ; cf. *supra*, p. 307, note 1.

(6) *De praescriptione haereticorum*, XL ; cf. *supra*, p. 307, note 2.

panis, la présence d'un second élément. L'Apologiste se contente d'énumérer certains rites de la liturgie mithriaque, sans en donner une description complète. Le second élément de l'eucharistie n'étant pas de l'eau pure, mais du vin trempé d'eau, il devait être moins porté à relever l'usage de l'eau dans la cène mithriaque. Notons d'ailleurs que plusieurs bas-reliefs représentent, outre le pain, une coupe ou *rython* (1).

2. — Mais quelle était la signification attribuée au repas sacré de Mithra, et jusqu'où s'étendait l'analogie avec la cène chrétienne ? D'après Loisy, qui a spécialement étudié le problème, l'analogie est frappante et remarquable, « puisque le pain et le breuvage sacrés étaient la substance du taureau, du taureau mystique, du taureau divin, qu'était Mithra », c'est-à-dire d'un dieu souffrant (2).

Il est permis de penser que le rite était interprété comme la commémoration et en quelque sorte comme la réitération du banquet célébré par Mithra et par Sol (3). La représentation de ce festin aura servi d'expression à une légende étiologique destinée à rendre compte du rite célébré dans les sanctuaires ; elle aura ainsi rappelé aux fidèles qu'ils imitaient dans le culte l'exemple donné par leur dieu. Mais quels effets attendait-on de la participation au repas sacré ? Une réponse directe ne peut être donnée à cette question, la formule du rituel mithriaque n'ayant pas été conservée. Nous sommes donc obligé d'essayer de déterminer indirectement la pensée de l'Apologiste.

Sans doute, Justin accuse les démons d'avoir imité l'eucharistie, mais comment conçoit-il le plagiat ? Est-il affirmé que les démons ont plus ou moins fidèlement copié le rite chrétien déjà existant ? A ne considérer que le passage cité on serait tenté d'admettre ce commentaire. Cependant tel n'est pas le sens du texte. Justin reproche aux démons le plagiat anticipé, qui a consisté à disposer d'avance certaines ressemblances entre les croyances ou les rites païens et le dogme ou le culte chrétien par le recours aux prophéties de l'Ancien Testament. Il résulte, en effet, du

(1) Cf. *supra*, p. 309-310.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 200 ; 2^e édit., p. 195.

(3) Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 165 ; L. PATTERSON, *op. cit.*, p. 51 ; O. PFLEIDERER, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*, Berlin, 1903, p. 87.

Dialogue avec Tryphon (1) que Justin admet, quant à l'eucharistie, plusieurs prédictions prophétiques. Il en cite trois, à savoir : *Levit.*, XIV, 10, où il est question de l'offrande de fleur de farine prescrite par Moïse pour la purification des lépreux ; *MAL.*, I, 10-11, qui prédit l'oblation pure offerte en tout lieu, et *ISAI.*, XXXIII, 16, où il est dit du juste : « Le pain lui sera donné et l'eau ne lui manquera pas. » De plus, à propos de cette dernière prophétie, l'Apologiste note explicitement que les démons s'en sont servis pour imiter l'eucharistie (2). C'est donc du plagiat par anticipation que Justin aura voulu parler dans le passage de la première Apologie. Une question plus importante est celle de savoir jusqu'où, dans la pensée de Justin, les démons ont singé l'eucharistie. D'après Loisy (3), l'Apologiste aurait trouvé la plus étroite ressemblance, non seulement entre les éléments, mais encore entre les formules qui accompagnaient les mets sacrés. Le renvoi aux formules mithriaques n'aurait sa raison d'être que dans cette hypothèse. « C'étaient des paroles mystiques analogues à : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », qui rappelaient au chrétien la haute signification de l'eucharistie. » Cette façon de voir est inadmissible. Pourquoi Justin ne nous donne-t-il pas le formulaire mithriaque ? Serait-ce, comme le suppose Loisy (4), pour ne pas choquer les hauts personnages à qui il s'adresse, en répétant des mots de mystère, ou parce que la grande analogie entre les formules païennes et chrétiennes l'aurait rendu lui-même hésitant ? La première hypothèse est bien invraisemblable. Conçoit-on pareil scrupule chez un auteur qui, dans le même ouvrage, ne se lasse pas d'affirmer et de prouver que les religions païennes, pour autant qu'elles ressemblent au christianisme, ne sont qu'une contrefaçon diabolique ? Au reste, il est une explication naturelle, diamétralement opposée à la seconde conjecture de Loisy. Si Justin s'abstient de citer les formules mithriaques, c'est qu'elles ne ressemblent pas à celles de la cène eucharistique, c'est que la simili-

(1) XLI 1-3, LXX 1-4, CXII (édit. G. ARCHAMBAULT, t. I, p. 182-185, 338-343 ; t. II, p. 198-205).

(2) *Dialogue avec Tryphon*, LXX.—Ceux qui confèrent les mystères de Mithra, dit Justin, ont entrepris d'imiter toutes les paroles d'Isaïe. Ces paroles sont celles de XXXIII, 13-19. Puis, après les avoir transcrites, Justin déclare que le verset 16 se rapporte manifestement à l'eucharistie.

(3) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 199-200 ; 2^e édit., p. 195.

(4) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 199 ; 2^e édit., p. 195.

tude ne s'étend pas au contenu des formules, mais qu'elle se borne au seul fait que, de part et d'autre, on se servait de paroles sacrées. D'ailleurs, si l'Apologiste suppose un plagiat par anticipation, il y a là une nouvelle raison de croire qu'il n'a pas trouvé une ressemblance frappante entre les formules des deux banquets sacrés ; sinon il n'aurait pas omis de signaler les passages de l'Ancien Testament dont les démons se seraient inspirés. Enfin, même admise une certaine ressemblance entre le contenu des paroles sacrées, l'analogie affirmée par Loisy n'est pas encore établie.

Sans doute, la notice de Justin sur la cène mithriaque suit immédiatement le récit de l'institution de l'eucharistie, dans lequel l'Apologiste relève les formules : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », et il est évident que les formules ont aux yeux de Justin une importance capitale, car c'est par les paroles du Christ (1) que l'élément est consacré. Toutefois avant d'en conclure quoi que ce soit au sujet du contenu des formules mithriaques, il est nécessaire de se rappeler l'économie, déjà exposée (2), des chapitres LXV et LXVI de la première Apologie. Le passage : « c'est ce que par imitation, les mauvais démons ont prescrit de faire dans les mystères de Mithra » se rapporte à la cène chrétienne telle qu'elle vient d'être décrite. Entre cette description et celle, bien sommaire, de la cène mithriaque, il existe un parallélisme qui s'étend jusqu'aux expressions de Justin. En disant : « On présente du pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation », l'Apologiste songeait à ce qu'il venait d'écrire sur la célébration de l'eucharistie : « Puis on apporte au président du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. » Il est donc naturel de supposer qu'en disant « puis on prononce certaines formules », l'Apologiste ait pensé à l'ensemble de la doxologie et de l'action de grâces eucharistiques, non pas aux seules formules sacramentelles. En effet, au chapitre suivant, qui dépeint l'assemblée dominicale et où se retrouve le même schéma pour la description de la cène, nous apprenons que « le président de l'assemblée chrétienne fait monter au ciel des prières et des eucharisties autant qu'il peut » (3). Bref, si l'on se croit obligé d'admettre une similitude

(1) I *Apologie*, LXVI, 2 (édit. L. PAUTIGNY, p. 140-141).

(2) Cf. *supra*, p. 306-307.

(3) I *Apologie*, LXVII, 5 (édit. L. PAUTIGNY, p. 142-143).

du contenu des deux formulaires, de quel droit affirmerait-on qu'elle porte précisément sur les mots « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », et non plutôt, d'une façon générale, sur la doxologie et l'action de grâces. Enfin, si, malgré tout, la ressemblance était aussi étroite que le suppose Loisy, il resterait encore à déterminer de quel côté se trouve la dépendance, qui seule, semble-t-il, pourrait rendre compte d'une telle analogie. Au cours de sa longue et lente évolution le culte mithriaque n'a cessé d'emprunter des éléments aux milieux qu'il a traversés (1). Pour notre part, toutefois, nous estimons que le texte de Justin, loin d'impliquer une ressemblance des paroles sacrées des deux cènes, l'exclut plutôt.

Peut-être trouvera-t-on que dans ce cas l'analogie entre les deux rites était peu remarquable, qu'elle ne valait pas la peine d'être relevée, ni surtout d'être expliquée par l'hypothèse d'un plagiat. Tout cela est vrai en soi, mais il n'en reste pas moins que Justin, comme tous les Apologistes, découvre des analogies là où nous voyons à peine de vagues ressemblances et qu'il recourt dès lors facilement à la théorie du plagiat. Il en est ainsi pour le baptême (2). « Les démons, écrit-il, connaissent les prophéties qui annoncent cette ablution. Ainsi voulurent-ils qu'on n'entrât dans leurs temples et qu'on ne se présentât devant eux, pour leur offrir des libations et des sacrifices qu'après s'être purifié ; bien plus, ils ordonnent qu'on prenne un bain pour aborder les sanctuaires où ils résident. » Ceci amène Justin à signaler un nouveau plagiat de la part des démons (3). « Les prêtres ordonnent aussi de se déchausser à ceux qui entrent dans les temples pour y rendre un culte aux démons ; c'est là une imitation de ce qui arriva au prophète Moïse. » Un troisième exemple, et qui se rapporte aux mystères de Mithra, est encore plus suggestif. Les mithriastes disaient que leur dieu était né d'une pierre et ils appelaient caverne l'endroit où se faisaient les initiations. D'après Justin (4), en ce faisant, ils

(1) Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 1-29 ; A. VON HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4^e édit., t. II, Leipzig, 1924, p. 940, note 1.

(2) I *Apologie*, LXII, 1 (édit. L. PAUTIGNY, p. 130-31). Nous citons la traduction donnée par cet auteur.

(3) I *Apologie*, LXII, 2 (édit. L. PAUTIGNY, p. 130-131).

(4) *Dialogue avec Tryphon*, LXX, 1-2 ; LXXVIII, 6 (édit. G. ARCHAMBAULT, t. I, p. 340-343 ; t. II, p. 20-21).

s'inspiraient de DAN., II, 34 : « Une pierre, et ce ne fut pas par des mains d'hommes, a été arrachée à la grande montagne », et de ISAI., XXXIII, 15, où il est dit que le juste « habitera dans la caverne élevée de la forte pierre ». Cette dernière parole n'est pour l'Apologiste rien moins qu'une prophétie annonçant que le Christ devait naître dans une grotte.

On se demandera peut-être pourquoi Justin se contente de rapprocher de l'eucharistie la cène mithriaque alors que les repas sacrés étaient nombreux chez les païens à son époque ? Peut-être lui ou ses contemporains trouvaient-ils la similitude entre les éléments, pain et eau, assez frappante ; peut-être se contentaient-ils, comme cela arrive souvent, de comparer plutôt le côté extérieur des rites que leur signification ; il se peut aussi que les mithriastes aient signalé eux-mêmes l'analogie, ou que le mithriacisme, qui commençait à se répandre à Rome, ait attiré plus vivement l'attention. Autant de conjectures qui n'ont rien d'in vraisemblable et qui expliquent le rapprochement des deux rites sans supposer une ressemblance étroite entre eux.

Ces remarques permettent de juger de la fragilité de la considération faite par Loisy (1) au sujet de la notice de Tertullien. « Comme l'offrande de pains, écrit le critique, se rencontre un peu partout dans les cultes anciens, si l'oblation dont il est ici question se trouve caractériser le culte de Mithra et témoigner de la plus étroite ressemblance avec le christianisme, c'est que cette oblation affecte chez Mithra la même forme que dans l'Eglise, c'est qu'elle n'est pas une simple oblation, c'est qu'elle constitue la cène mithriaque, et dans des conditions tout à fait semblables à la cène chrétienne. » La seule indication à retenir du témoignage de Tertullien, c'est que, chez les mithriastes, se pratiquait une oblation du pain. L'Apologiste songe-t-il simplement à l'offrande de pain par les fidèles ou caractérise-t-il le repas comme une oblation ou un sacrifice ? Il est impossible de le dire ; il se pourrait même que, pour désigner le rite mithriaque, l'Apologiste se soit servi, assez mal à propos, d'une expression du vocabulaire chrétien.

3. — Outre les notices de Justin et de Tertullien, Loisy (2) allègue à l'appui de son interprétation de la cène mithriaque

(1) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 198-199 ; 2^e édit., p. 194.

(2) *Les mystères*, 1^{re} édit., p. 197-198 ; 200-201, coll. 170 ; 2^e édit., p. 193-196, coll. 166.

un certain nombre d'autres considérations, que nous rapporterons brièvement. Nous savons déjà (1) que, d'après cet auteur, l'acte central du culte mithriaque était le sacrifice d'un taureau et que celui-ci n'était autre que Mithra lui-même. Toutefois, poursuit-il, le sacrifice du taureau, où si l'on veut, de Mithra, n'était pas et, à en juger par les mythes, ne semble jamais avoir été par lui-même un rite de communion sacrée. Mais si la forme physique et naturelle du taureau ne fournissait pas la matière d'un repas, la vertu et la substance étaient dans les éléments de la cène des initiés. Le tableau de Mithra tauroctone nous l'enseignerait. Le pain qui vient du blé, le breuvage sacré, qui est également le produit d'une plante, sont sortis du taureau, sont pénétrés d'une vertu divine, sont une nourriture et un breuvage d'immortalité. « Tel est le sens des épis qui sortent du taureau immolé ; son sang et le cratère que garde le lion figurent le breuvage sacré ; l'idée, plus ancienne, de la semence-breuvage se montre encore dans le soin de rendre apparent le membre génital de la victime et de prêter aux bêtes ahrimaniennes l'intention de confisquer la semence à leur profit. » Ainsi s'expliquerait l'équivalence ou l'étroite ressemblance que certains monuments établissent entre le tableau du sacrifice et celui du repas, soit des mystes, soit de Mithra et de Sol. Dans le mithreum d'Heddernheim par exemple, la table de pierre sur laquelle figure Mithra tauroctone est montée sur un pivot. Au revers on voit, derrière le taureau étendu, Mithra et Sol debout, le premier avec une corne à boire, le second avec une grappe de raisins dans la main. Ailleurs le repas de Mithra et de Sol figure dans un des tableaux secondaires qui encadrent la scène principale de Mithra tuant le taureau. Enfin, sur le bas-relief de Konjica, Mithra et Sol sont remplacés par deux mystes installés pour le repas, et ce tableau figure également au revers de celui de Mithra tauroctone.

Nous n'avons pas à revenir sur les présupposés de ces considérations, notamment sur l'identification du taureau avec Mithra (2). Il nous reste à examiner si les éléments étaient censés contenir la vertu, la substance du taureau. Et d'abord est-il vraisemblable, — c'était la première raison alléguée, — que les éléments du repas sont sortis du taureau ? Certes, le pain

(1) Cf. *supra*, p. 259-262.

(2) Cf. *supra*, p. 259-262.

qui vient du blé est sorti du taureau primordial. D'après le *Boundahish*, les diverses espèces de plantes sont sorties de toutes les parties de l'animal abattu, spécialement de sa moelle épinière. Ne pouvant pas représenter sur les bas-reliefs cette floraison merveilleuse, les artistes se sont contentés de l'indiquer en terminant par un bouquet d'épis l'extrémité de la colonne vertébrale du taureau (1). S'ils ont choisi les épis de blé de préférence à toute autre plante, c'est probablement parce que le blé est la plante nourricière de l'homme, et non pas, ou du moins pas principalement, parce qu'il fournissait un des éléments du repas sacré. Si le breuvage était du vin, lui aussi serait sorti du corps du taureau. Suivant le *Boundahish*, en effet, la vigne est née du sang du taureau primordial et la représentation du grand bas-relief de Heddernheim montre le taureau immolé et derrière lui Sol tendant une énorme grappe de raisins à Mithra (2). Mais il n'est pas certain que le breuvage sacré ait été du vin. En tout cas, l'eau qui, elle, était certainement un élément de la cène mithriaque, n'est jamais représentée comme sortie du taureau. De plus, rien ne démontre que le sang et le cratère gardé par le lion figurent le breuvage sacré. D'après Cumont (3), le groupe du cratère et du lion n'est pas en relation avec la scène principale ; il figurerait la lutte de deux éléments, l'eau et le feu. Les raisons par lui alléguées et pour lesquelles nous renvoyons à son ouvrage, nous paraissent décisives. Le sang figure si peu le breuvage sacré qu'il a pu être remplacé par un bouquet d'épis. Enfin l'importance accordée par le sculpteur au membre génital ainsi que l'attitude des bêtes ahrimaniennes s'explique suffisamment par l'idée que la vertu prolifique de l'animal y résidait. Il n'est pas nécessaire d'y voir l'attestation d'une semence-breuvage sacré. C'est donc uniquement pour le pain et le vin, nullement pour l'eau, qu'on pourrait, avec un semblant de raison, affirmer qu'ils contiennent la substance du taureau. De plus, il en faudrait conclure que ces éléments contenaient partout et toujours, et non pas seulement à la cène, la vertu du dieu, et, par conséquent, que

(1) Sur un des bas-reliefs, trois épis sortent de la blessure. Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 186-187 ; t. II, p. 228.

(2) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 196-197.

(3) *Textes et monuments*, t. I, p. 99-102.

toute formule sacramentelle, en particulier celle admise par Loisy, était superflue (1).

Encore moins décisive est la seconde raison alléguée par Loisy, à savoir la correspondance établie par certains monuments entre le tableau du sacrifice et celui du repas sacré. Trois cas sont à distinguer. Le premier est celui des tableaux qui figurent le repas de Mithra et de Sol. Vraiment il n'y a pas lieu de parler ici d'« équivalence ou d'étroite correspondance » avec la scène de Mithra tauroctone. Sinon il faudrait admettre cette même équivalence entre cette scène et les autres épisodes de la vie de Mithra, par exemple sa naissance, qui eux également, aussi bien que le banquet de Mithra et de Sol, se trouvent sur les tableaux qui encadrent la scène principale. Les deux autres cas sont ceux des bas-reliefs de Konjica et de Heddernheim. La table de pierre est sculptée des deux côtés : sur l'une des faces figure le sacrifice du taureau, sur l'autre le repas des mystes (Konjica) ou bien Sol se tenant derrière le taureau immolé et montrant des raisins à Mithra (Heddernheim). Le fait que la table soit sculptée des deux côtés n'établit pas encore une relation étroite entre les scènes représentées sur les deux faces. Cette relation doit être indiquée par ailleurs, et cette indication fait défaut. Au reste, à Heddernheim, le tableau du revers prolonge celui du sacrifice, car il représente simplement l'animal immolé et la fécondité issue de l'immolation.

Enfin, l'étude des origines de la cène mithriaque est défavorable à l'interprétation de Loisy. Le fond du mithriacisme dérive du mazdéisme (2). « Dans l'office mazdéen, le célébrant consacrait des pains et de l'eau, qu'il mêlait au jus capiteux du *Haoma* préparé par lui et il consommait ces aliments au cours de son sacrifice. » (3) Or, avec Cumont (4), la plupart des auteurs, notamment Patterson (5) et même Loisy (6), rattachent la cène mithriaque au sacrifice mazdéen. « Ces antiques usages, écrit Cumont (7), s'étaient conservés dans les initiations mi-

(1) Cf. C. VAN CROMBRUGGHE, *Les mystères de Mithra*, p. 439.

(2) Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. I-II et p. 27 : « Le fond de cette religion, sa couche inférieure et primordiale, est la foi de l'ancien Iran, d'où elle tire son origine. »

(3) Cf. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 163.

(4) *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 163.

(5) *Op cit.*, p. 50.

(6) *Les mystères*, 1^{er} édit., p. 202 ; 2^e édit., p. 197.

(7) *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 163.

thriaques ; seulement au *Haoma*, plante inconnue en Occident, on avait substitué le jus de vigne. »

Nous connaissons bien le sacrifice mazdéen, grâce à l'Avesta, plus spécialement au *Yasna* (sacrifice), qui est le livre liturgique par excellence et contient les textes récités ou chantés par les prêtres à l'ordinaire au service divin. C'est surtout au sujet du *haoma* que les renseignements sont abondants (1). Le culte du *haoma* doit être ancien ; dans l'Inde, il a son correspondant dans celui du *soma* (2). Il fut important, comme on peut en juger par la place qui lui est faite dans l'Avesta. Celle-ci distingue même trois espèces de *haoma*, qui forment comme une sorte de trinité haomique : le *haoma* d'or qui est le végétal terrestre et son extrait ; le *haoma* invigorant qui fait croître le monde, c'est-à-dire le dieu *Haoma*, et celui qui écarte la mort ou le *haoma* blanc, qui, bu par les hommes après la résurrection, leur conférera l'immortalité (3). Les effets qu'on attendait de l'absorption de la plante nous sont également connus par une prière poétique adressée par Zarathustra à *Haoma* (4). Nous y lisons : « Et Zarathustra dit : Prière à *Haoma* ! *Haoma* est bon ; *Haoma* est bien créé, il est créé juste ; il est créé bon et guérisseur. Il est beau de forme, il veut le bien, il est victo-

(1) *Hâs* IX-XI ; XXII et suiv. Pour prévenir des confusions, il faut noter qu'il y a lieu de distinguer dans l'Avesta quatre *Haoma* : a) *Haoma*, qu'on pouvait appeler *Haoma* le prophète ; les chapitres IX, X et XI du *Yasna* en parlent tout aussi bien que de la plante *Haoma* découverte par lui ; dans d'autres passages encore on y fait allusion ; b) *Haoma*, la plante, dont il est question, surtout aux chapitres IX, X et XI du *Yasna* ; c) *Haoma khvarenangha* (*Yt.*, XIII, 116), sans doute grand personnage de l'Iran et nommé, à ce qu'il semble parmi les successeurs immédiats de Zoroastre ; d) *Haoma*, qu'on peut appeler le héros (*Ys.*, XI, 7 ; *Yt.*, IX, 17 ; XVII, 37-38). Cf. J. J. MODI, *Haoma*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. VI, p. 506. — Sur le pain *darum* ou *droanô*, cf. J. DARMSTETER, *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XXI, XXII et XXIV, Paris, 1892-1893 ; t. I, p. LXV-LXVI : quatre ou cinq petits pains non levés, ronds, un peu plus grands qu'une pièce de cinq francs. — Sur l'eau, *Zohr* ou *Zaothra*, cf. J. DARMSTETER, *op. cit.*, t. I, p. LXXXVI — LXXXVII. — Sur le *Haoma*, cf. J. DARMSTETER, *op. cit.*, t. I, p. LXXXVIII-LXXX.

(2) Cf. V. HENRY, *Le Parsisme*, dans *Les Religions des peuples civilisés*, Paris, 1905, p. 17 et suiv. Sur le *soma*, cf. HOPKINS (E. WASHBURN), *Soma*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. XI, p. 685-687, et H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 3^e et 4^e édit., Stuttgart et Berlin, 1923, p. 364-366 ; 449-459.

(3) Cf. V. HENRY, *op. cit.*, p. 19-20.

(4) *Yasna*, *Hâ* IX, 16-25, dans J. DARMSTETER, *op. cit.*, t. I, p. 90-94. Nous reproduisons la traduction de cet auteur.

rieux. De couleur d'or, de tige flexible, il est excellent à boire et le meilleur des viatiques pour l'âme. O *Haoma* d'or, je demande de toi la sagesse, la force et la victoire ; la santé et la guérison ; la prospérité et la grandeur ; la force de tout le corps et la science universelle ; et que je puisse aller par le monde, en maître souverain, écrasant la malfaisance, détruisant la *Druj*. Que je puisse écraser la malfaisance de ceux qui infligent le mal, hommes et *Daévas*, *Vâtus* et *Pairikas* ; des oppresseurs, des aveugles et des sourds ; des bandits bipèdes, des *Ashemaoghas* bipèdes, des loups quadrupèdes ; de la horde au large front de bataille, aux incursions perfides. » (1) Suit une énumération de six dons, dont le premier est le paradis : « Le premier don que j'implore de toi, o *Haoma* qui éloignes la mort, c'est le Paradis des justes, resplendissant et bienheureux. » (2) A toutes les classes des hommes, *Haoma* fait des largesses : « Aux guerriers qui pressent la course de leurs coursiers, *Haoma* donne vitesse et force. Aux femmes en désir d'enfant, *Haoma* donne un bel enfant qui sera juste. Aux chefs de maison qui sont assis à enseigner les *Naskas*, *Haoma* donne prospérité et sagesse. Aux jeunes filles qui sont restées longtemps vierges, *Haoma*, à la belle intelligence, aussitôt invoqué donne un époux. » (3) Enfin c'est encore *Haoma* qui ne révèle que des paroles droites et qui par sa seule force peut tout ce qu'il veut (4). Comme on le voit, les effets les plus divers étaient attribués à la plante. Il est donc naturel de penser qu'un élément si ancien et si important du mazdéisme dut également faire partie des mystères de Mithra, dont le fond, ainsi que nous l'avons dit, est iranien. Toutefois, dans certains pays, l'impossibilité de se procurer le *haoma*, aura eu pour conséquence, ou bien son omission pure et simple, ou bien la substitution d'une autre boisson, comme le *moly* en Cappadoce et le vin en Occident (5).

Les effets qu'on attendait de la cène mithriaque étaient-ils à peu près les mêmes que ceux attribués au *haoma* ? Nous n'avons aucune attestation directe touchant ce point ; c'est

(1) *Yasna*, Hâ IX, 16-18.

(2) *Yasna*, Hâ IX, 19.

(3) *Yasna*, Hâ IX, 22-23.

(4) *Yasna*, Hâ IX, 25.

(5) Cf. F. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 146-147. L'emploi du vin dans la cène mithriaque n'est pas directement attesté ; on le déduit du fait que les mithriastes vénéraient Bacchus et le vin : la preuve ne semble pas péremptoire.

possible et de telles croyances ne cadreraient pas mal avec les conceptions fondamentales du Mithriacisme. On pourra donc, ce nous semble, souscrire à l'avis de Cumont (1) : « On attendait de ce banquet mystique, surtout de l'absorption du vin consacré, des effets surnaturels : la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle, mais la sagesse de l'esprit ; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants, bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, une immortalité glorieuse. Par la vertu mystérieuse des aliments divins, le fidèle était élevé au-dessus de la condition humaine et assuré de prolonger au delà du terme fatal de la mort une vie bienheureuse. » En d'autres termes, tout porte à croire que le repas mithriaque était un véritable sacrement, mais rien ne permet d'affirmer que les éléments de ce repas aient été censés contenir la substance ou la vertu de Mithra.

CONCLUSIONS

Au terme d'une enquête que nous avons cherché à rendre complète et impartiale, il est impossible de retrouver, dans les croyances et les rites des religions à mystères, des parallèles, sinon des antécédents de l'eucharistie. Des auteurs aussi informés et aussi éloignés du christianisme traditionnel que Cumont en ont convenu : « On peut parler de « vêpres isiaques » ou d'une « cène de Mithra avec ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit les « princes vassaux de l'empire » ou le « socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire jaillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence. » (2)

Il semble même que nous pouvons approuver les conclusions plus précises de Coppens dans l'étude déjà citée sur *Le mystère eucharistique et les mystères païens* (3). « On n'a pas prouvé que les dieux sauveurs du syncrétisme gréco-romain aient été au pied de la lettre des dieux morts et

(1) *Les mystères de Mithra*, 3^e édit., p. 165.

(2) F. CUMONT, *Les religions orientales dans le monde romain*, 4^e édit., Paris, 1929, p. IX.

(3) *Loc. cit.*, p. 133-134.

ressuscités, que les mystères aient voulu commémorer efficacement leur passion, que les mystes aient attribué à cette passion et à sa commémoration une efficacité sacramentelle, que cette efficacité dérivât de l'union des fidèles à la passion des dieux, que cette union ait été réalisée au moyen d'un repas de sacrifice dont le rite essentiel consistait dans la distribution aux initiés de pain béni et d'une coupe de vin consacré, enfin que le salut ainsi obtenu ait été un salut d'ordre spirituel et individuel, assuré pour toute l'éternité. » (1) « De plus, les mystères n'ont jamais évolué jusqu'à représenter ce qui est l'essentiel du mystère chrétien, c'est-à-dire le mystère de la croix. » (2)

Bref, à mesure que l'on a étudié de plus près l'histoire religieuse de l'Empire, il est apparu davantage que l'eucharistie n'est pas le fait d'emprunts, ni l'aboutissement d'une longue évolution de croyances, ni l'achèvement des cultes à mystères. Il y a tout au plus lieu d'affirmer que dans l'ambiance créée par les religions orientales, la prédication de l'eucharistie, sacrement et mystère, a pu trouver quelque préparation lointaine et quelques fragiles appuis.

(1) J. COPPENS, *loc. cit.*, p. 134.

(2) J. COPPENS, *loc. cit.*, p. 134.

CHAPITRE II

La prétendue transformation de l'eucharistie dans l'Église naissante

ARTICLE I

LA PRÉTENDUE TRANSFORMATION DE L'EUCCHARISTIE PAR SAINT PAUL

L'originalité chrétienne de l'eucharistie admise, il reste à en déterminer l'institution. En premier lieu, il convient d'examiner le rôle prêté à saint Paul dans l'élaboration de la doctrine eucharistique.

D'après un grand nombre de critiques (1), l'Apôtre serait sinon le seul, du moins le principal auteur d'une transformation radicale de la cène primitive. Les uns lui attribuent l'introduction des formules « Ceci est mon corps », « Ceci est la nouvelle alliance dans mon sang »; d'autres la commémoration de la mort du Seigneur; la plupart enfin la conception sacramentelle et réaliste du rite. Dans ce travail de transformation, l'Apôtre se serait inspiré, plus ou moins inconsciemment, des croyances ou pratiques du syncrétisme hellénistique, en particulier des religions à mystères. Au reste, de son intervention sur le terrain de la doctrine eucharistique, l'Apôtre lui-même ferait l'aveu implicite dans la formule qui introduit le récit de la dernière cène : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (2). Il en appellerait ainsi à une révélation reçue immédiatement du Seigneur, ce qui équivaldrait à dire qu'il doit sa doctrine à une autosuggestion.

(1) Voir *supra*, p. 30-44.

(2) I Cor., XI, 23.

§ I. — L'HISTORICITÉ DES TEXTES EUCHARISTIQUES PAULINIENS

I. — Déjà l'examen des prétendues analogies relevées dans les mystères païens a fourni une réponse partielle aux difficultés soulevées par les critiques. C'est en vain que l'Apôtre y eût cherché les types sur lesquels il eût pu modeler les croyances eucharistiques. Au reste, à supposer que le paganisme contemporain eût offert des analogies réelles, l'Apôtre n'aurait guère cherché à s'en inspirer. Sans doute, Paul est un fils de la Dispersion. Il a vu le jour à Tarse de Cilicie, à cette époque une des cités les plus prospères, les plus célèbres de l'Asie Mineure (1), une ville profondément hellénisée, grecque de langue et d'esprit, cultivée autant que commerçante, plus fière de ses écoles et de son savoir que de son négoce et de sa fortune. Par l'amour des lettres et le goût des sciences Tarse soutenait avantageusement la comparaison avec des rivales intellectuelles telles qu'Alexandrie et Athènes. Grammairiens, rhéteurs, philosophes et savants y abondaient et l'histoire a retenu les noms de plusieurs d'entre eux. Enfin, toutes les religions gréco-orientales y étaient représentées, « comme si les dieux eux-mêmes s'y fussent donné rendez-vous. Ormuzd voisinait avec Héraklès, Athéna avec Cybèle, Mithra avec Baaltars, Adonis avec Isis. Il en était venu de la Perse, de la Grèce, de la Phrygie, de la Syrie, et de l'Égypte, amenés les uns par des conquérants étrangers, d'autres par des caravaniers ou des marchands, d'autres par des légionnaires ou des mercenaires, d'autres enfin par des esclaves achetés sur des marchés lointains ou par des pèlerins en voyage. » (2)

Né parmi les gentils, c'est encore auprès d'eux que Paul a exercé son ministère apostolique. Au cours de ses voyages missionnaires il traversa, à plus d'une reprise, une partie importante de l'aire de diffusion des cultes helléniques et orientaux. Avant d'évangéliser la ville de Corinthe, il parcourut la Syrie, l'Asie Mineure, la Macédoine et la Grèce. La journée durant, Paul rencontre des païens et il doit frayer avec eux. Son zèle

(1) Sur Tarse, voir surtout la monographie déjà citée : H. BOEHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, dans les *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, nouv. sér., fasc. 2, Goettingue, 1913. Voir également A. TRICOT, *Saint Paul apôtre des Gentils*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928, p. 5-7.

(2) A. TRICOT, *op. cit.*, p. 7.

et son programme : « Je me dois aux grecs et aux barbares, aux sages et aux simples » (1), lui inspirent une large sympathie pour les personnes et les divers milieux. Celle-ci l'amène à les observer, à étudier leurs aspirations religieuses, et elle lui suggère une certaine liberté d'allures, un souci passionné de rejoindre chacun de ses auditeurs sur le terrain le plus favorable (2). Ajoutons les rapports assidus et intimes de l'Apôtre avec les convertis du paganisme, et on devra reconnaître que le grand missionnaire était au courant des mouvements religieux qui bouillonnaient dans le paganisme de son temps.

Il est dès lors assez vraisemblable que saint Paul ait eu connaissance de certains cultes à mystères. Comment par exemple aurait-il ignoré les mystères d'Éleusis ? Déjà vers le VI^e siècle avant notre ère, ceux-ci avaient acquis leur organisation à peu près définitive. Sans doute, ils avaient un caractère strictement local. Les grands mystères n'étaient célébrés qu'à Éleusis, et les petits étaient circonscrits à Agra, un faubourg d'Athènes. Mais leur renom avait franchi ces étroites limites, et il avait attiré les foules les plus diverses, voire les plus hauts personnages, y compris les empereurs romains (3). D'autre part, au cours de son deuxième voyage apostolique, saint Paul est resté dix-huit mois à Corinthe, ville voisine d'Éleusis, et il a fait un court séjour à Athènes même (4). Est-il téméraire de penser que parmi les néophytes de Corinthe il y avait des anciens mystes de Déméter et de Corè-Perséphone ?

Toutefois, si saint Paul a connu la culture de l'hellénisme et le syncrétisme oriental, dans quelle mesure a-t-il pu subir leur ascendant ? Qu'il leur ait emprunté certains vocables, non sans en changer le plus souvent le sens, qu'il ait emprunté au stoïcisme la forme de sa prédication, c'est là une influence d'autant plus vraisemblable qu'elle est superficielle (5). Quant aux

(1) *Rom.*, I, 14.

(2) *I Cor.*, IX, 19-22. Cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 585-586.

(3) Cf. J. DE CALUWE, *Les mystères d'Éleusis*, p. 441 ; R. PETTAZONI, *I misteri*, p. 54-57.

(4) *Act.*, XVII, 15-XVIII, 18. Cf. A. TRICOT, *op. cit.*, p. 116-126.

(5) Pour l'influence quant à la terminologie, cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 587-589 : « Le disciple de Jésus ne craint pas d'emprunter aux cultes ambiants certaines de leurs expressions. Le contraire serait invraisemblable : on ne pouvait pas plus esquiver alors ces termes, si l'on voulait se faire entendre, et surtout écouter, qu'on ne peut actuellement éviter ceux de vie,

rites et aux doctrines, une dépendance réelle de Paul à l'égard du paganisme est contraire à tout ce que nous savons de certain sur l'origine de l'Apôtre, son éducation et ses sentiments. L'Apôtre des gentils est né de parents juifs attachés aux observances pharisiennes. Jeune il fut envoyé à Jérusalem, centre de la vie nationale juive, patrie spirituelle des juifs croyants, et il y devint le disciple de rabban Gamaliel, d'une orthodoxie incontestée et invulnérable. Lui-même se rend le témoignage d'avoir vécu en pharisien zélé durant les années qui précédèrent sa conversion, et d'avoir agi sous l'empire de ce zèle en persécutant l'Église de Dieu (1). Devenu lui-même chrétien, Paul n'a jamais renié ses origines, mais il est resté profondément engagé dans le Judaïsme (2). Si, à l'occasion, il décline et fait valoir son titre de citoyen romain (3), le plus souvent, avec plus d'insistance et non sans émotion, il se proclame « juif de race et non des pécheurs de la gentilité », « circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu, fils d'Hébreux » (4). Dans les discussions avec ses adversaires juifs, qui lui reprochaient son attitude religieuse, dans sa correspondance avec les ethnico-chrétiens de l'église de Rome, portés à regarder de haut les juifs, Paul a prononcé des paroles qui témoignent d'un grand et sincère attachement à sa patrie. On reconnaît ce sentiment dans les traits enflammés de *Rom.*, IX, 1-5, dans la générosité sans mesure envers Israël et dans l'énumération fière des privilèges du peuple élu : « C'est la vérité que je dis dans le Christ; je ne mens pas; ma conscience me

d'évolution, de mystique, d'expérience religieuse, etc. Et puisque l'apôtre ne fuyait nullement ce que nous appellerions l'actualité, jusqu'à emprunter à la langue des sports et du stade un nombre respectable de mots techniques et une coloration très particulière de son vocabulaire ascétique, serait-il possible qu'on ne trouvât pas trace chez lui de la langue usitée dans le paganisme de son temps ? » Et l'auteur de signaler, à la suite de Reitzenstein, I *Cor.*, II, 3-10, une belle page d'un coloris tout mystique et qui contient « des expressions usitées dans un sens précis par les religions initiatiques, et encore plus en vogue dans les loges syncrétistes, ultérieurement qualifiées de gnostiques ». Sur la différence entre les idées exprimées dans ce passage et la doctrine des mystères, cf. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, 6^e édit., p. 49-51. Quant à l'influence du stoïcisme sur Paul, cf. F. PRAT, *ibid.*, p. 45-47.

(1) *Act.*, XXII, 3 ; XXVI, 5 ; *Gal.*, I, 13-14 ; *Philipp.*, III, 6. — Sur tous ces points, cf. A. TRICOT, *op. cit.*, p. 8 et suiv.

(2) Cf. L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 581-582 ; P. FEINE, *Der Apostel Paulus*, p. 524-525.

(3) *Act.*, XVI, 37 ; XXII, 25, 28.

(4) *Act.*, XXII, 3 ; XXIII, 6 ; *Rom.*, XI, 1 ; II *Cor.*, XI, 22 ; *Philipp.*, III, 5-6.

rend témoignage dans l'Esprit-Saint. J'ai un chagrin poignant, une peine qui me travaille le cœur sans relâche. Oui, je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ pour mes frères, mes parents selon la chair, les Israélites. A eux l'adoption filiale, et la gloire, et les Alliances, et l'octroi de la Loi, et le culte et les promesses; à eux les Pères, et d'eux est le Christ selon la chair, qui est par-dessus toute chose Dieu béni dans les siècles. Amen.» (1) Suivant une remarque pertinente de L. de Grandmaison (2), cet attachement au peuple juif se trahit dans la façon même dont il exalte le mystère chrétien et, dans ce mystère, « son évangile » à lui. En effet, « que la voie du salut soit ouverte aux Gentils toute grande, que le privilège d'Israël ait cessé, c'est pour lui l'objet d'une admiration, mais d'abord d'un étonnement sans fin. »

Juif par la naissance, par l'éducation, par le cœur, saint Paul doit avoir éprouvé une répugnance innée envers tout ce qui sentait « le culte des démons », stigmatisé par l'Écriture (3), abominable à tout juif. A ce sentiment s'ajoutait, chez l'Apôtre, « à l'égard des religions mystérieuses, une incuriosité provenant de sa conviction profonde que tout ce qu'elles pourraient promettre, et vainement, se trouvait en réalité, dans le Christ Jésus » (4). Cette persuasion, presque hautaine, l'amène à flétrir chez les païens non seulement les égarements d'esprit et la dépravation des mœurs, mais encore ce que le paganisme semblait avoir de meilleur, la philosophie, l'amour de la sagesse. La sagesse mondaine et charnelle, Paul la répudie pour son compte et ordonne à ses néophytes de s'en préserver : « Que personne ne vous séduise par la philosophie, tromperie vaine, conforme

(1) Cf. outre les passages déjà signalés dans la note précédente, *Rom.*, XI, 16 et suiv. ; *Gal.*, II, 15.

(2) *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 581.

(3) Les cultes païens, cultes idolâtriques, sont flétris presque à chaque page de l'Ancien Testament. Signalons comme particulièrement significatifs, les passages pleins d'une cinglante ironie de *Sap.*, XIII-XV. Il en va de même dans la littérature apocryphe. Voir par exemple la première partie de l'*Apocalypse d'Abraham*. Un résumé succinct en est donné par J.-B. FREY, *Abraham (Apocalypse d')*, dans le *Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 28. Cf. encore W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3^e édit., par H. GRESSMANN, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 21, Tubingue, 1926, p. 304-307 ; G. FOOT MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, t. I, 2^e édit., Cambridge, 1927, p. 223, 225, 362 et suiv., 466.

(4) L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 587.

à la tradition des hommes, aux éléments du monde, mais contraire au Christ. » (1). La plupart des épîtres contiennent des passages semblables (2). « Ce que l'apôtre trouve de plus favorable, observe F. Prat (3), non point pour admirer le paganisme ni pour l'absoudre mais pour le condamner avec moins de rigueur, c'est qu'il appartient à ces siècles d'ignorance, antérieurs à la lumière de l'Évangile, où le monde encore enfant n'avait reçu qu'un enseignement élémentaire. » Comment dans ces conditions, en matière de doctrine religieuse ou de culte, l'Apôtre se serait-il inspiré des mystères païens ?

Mais nous avons mieux que des considérations à priori, à savoir les témoignages explicites de saint Paul lui-même. Pour marquer l'incompatibilité absolue entre la vie chrétienne et la vie païenne, l'Apôtre accumule les antithèses : « Ne devenez pas compagnons de joug des infidèles. Car quel commerce entre la justice et l'iniquité ? Ou quelle communauté entre la lumière et les ténèbres, et quel accord entre le Christ et Bélial ? Ou quel partage entre le fidèle et l'infidèle, et quelle entente entre le temple de Dieu et les idoles ? » (4) Est-il besoin de rappeler que les deux passages eucharistiques de I *Cor.*, X, font partie d'un avertissement contre le danger d'idolâtrie et d'une défense de participer aux banquets des sacrifices païens ? Faut-il citer de nouveau les paroles de I *Cor.*, X, 20-21 : « Je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons, vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la table des démons. » Enfin, qu'on lise *Rom.*, I, 18-32, et l'on sentira frémir dans cette page terrible le zèle atavique du juif contre tout ce qui était idolâtrie. Comment l'Apôtre, pour transformer les croyances et les pratiques chrétiennes, se serait-il tourné vers les institutions diaboliques, vers l'injustice et les ténèbres ?

Au reste, la prétendue altération du christianisme, dont on

(1) *Col.*, II, 8.

(2) Cf. F. PRAT (*La théologie de saint Paul*, t. II, 6^e édit., p. 44-45), qui renvoie à *Col.*, II, 8 ; *Rom.*, I, 18-32 ; I *Cor.*, I, 26-II, 8. Voir également P. FEINE, *Der Apostel Paulus*, p. 528-530.

(3) *La théologie de saint Paul*, t. II, 6^e édit., p. 45. L'auteur renvoie à *Gal.*, IV, 8-9 ; *Eph.*, II, 11-13 ; V, 6-8 ; *Col.*, III, 7-10.

(4) II *Cor.*, VI, 15-16. Cf. F. PRAT. *La théologie de saint Paul*, t. II, 6^e édit., p. 47-48 ; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 586-587. Touchant les difficultés soulevées contre ce passage, voir L. DE GRANDMAISON, *loc. cit.*, p. 586, note 3.

endosse la responsabilité principale à saint Paul, apparaît en elle-même invraisemblable, voire impossible (1), et elle répugne aux témoignages explicites de l'Apôtre. En certains endroits de ses écrits, il déclare tenir son enseignement de la tradition. Dans I *Cor.*, XV, 3 et suiv., il l'affirme non seulement touchant la mort, l'ensevelissement, la résurrection et les apparitions de Jésus, mais encore touchant la valeur rédemptrice de la mort du Christ, une doctrine souvent tenue pour une création de l'Apôtre. Puis, après quelques explications, il ajoute : « Ainsi donc, soit moi, soit eux (les Douze), voilà ce que nous prêchons. » (2) Cet accord avec les Douze n'est pas moins clairement attesté dans *Gal.*, I, 18, surtout II, 1-10. Paul monta à Jérusalem pour s'entretenir avec Pierre et il resta quinze jours auprès de lui. Lors de cette visite, il s'entretint également avec Jacques, le frère du Seigneur. Plusieurs années plus tard il se rendit de nouveau à Jérusalem pour exposer aux notables l'évangile qu'il prêcha aux gentils, et il reçut l'approbation des « colonnes », de Jacques, de Pierre et de Jean.

Mais, quelque importantes que soient ces assertions explicites, elles sont peut-être moins convaincantes que le témoignage implicite de plusieurs autres faits, non moins bien établis. Si l'Apôtre avait eu conscience d'innover, de prêcher un évangile différent de celui des Douze, aurait-il mis tant de fermeté à proscrire toute faction, même en sa faveur (3) ? Eu égard à son zèle apostolique ardent, se serait-il accommodé de la règle qu'il s'était imposée de ne porter l'Évangile qu'en des régions où nul ne l'avait précédé (4) ? Et que dire des rapports de saint Paul avec l'église de Rome ? Au moment où il écrit, l'Apôtre n'a jamais vu les Romains et il ne leur parle pas en maître (5). Toutefois il sait que « leur foi est célèbre dans tout l'univers » (6). Il veut « se consoler avec eux par cette foi qui leur est commune, à eux et à lui » (7). Il les met en garde contre ceux

(1) Sur cette question, voir L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 582-585, et surtout H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1929, p. 115-150.

(2) I *Cor.*, XV, 11.

(3) I *Cor.*, I-IV ; surtout III, 3 et suiv.

(4) *Rom.*, XV, 20.

(5) *Rom.*, XV, 22-23, 15.

(6) *Rom.*, I, 8 ; XVI, 19.

(7) *Rom.*, I, 12.

qui viendraient causer des dissensions et des scandales « en s'écartant de la doctrine qu'ils ont reçue » (1). « Tout le long de ce vaste exposé, le plus didactique du *corpus* paulinien, l'apôtre traite du mystère chrétien, considéré dans ses parties essentielles : de l'Incarnation, de la Rédemption, de la question juive et païenne, de l'attitude à garder en face de l'autorité civile, de l'idolâtrie, etc. Il en parle comme de grandeurs parfaitement connues de ses lecteurs, objet de croyances qu'ils partagent avec lui. » (2)

La mentalité religieuse de l'Apôtre nous offre également des garanties. S'il traitait les données de la catéchèse apostolique avec la désinvolture qu'on lui prête, il devrait concevoir la foi comme un sentiment, une expérience, une philosophie, et non pas comme une « obéissance » à Dieu (3). Paul, en effet, possède une conviction inébranlable qui lui inspire un zèle sans pareil. Il a le sentiment profond de sa responsabilité, il insiste sur la vérité historique des faits qu'il affirme (4), découvre les conséquences funestes qu'entraînerait une erreur dans la foi (5). Il distingue avec soin ce qui vient authentiquement du Christ et ce que la raison lui suggère (6), les dogmes reçus du Seigneur et l'explication ou la systématisation que le prédicateur peut en proposer à ses risques et périls (7). De toute son énergie il protestera contre les témoins qui altèrent le sens de l'Évangile.

Enfin, il reste une considération qui exclut péremptoirement l'hypothèse d'une altération du christianisme par saint Paul : c'est que jamais l'Apôtre ne serait parvenu à imposer un évangile différent de celui des Douze. Au début de sa carrière Paul avait tout dressé contre lui. Il n'avait point vécu dans l'intimité du Christ comme les autres apôtres ; il n'était même pas un converti de la première heure, mais, au contraire, un persécuteur de l'Église du Christ. Par son attitude à l'égard de la loi de Moïse, il avait blessé au vif les fidèles issus du judaïsme,

(1) *Rom.*, XVI, 17.

(2) L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. II, 5^e édit., p. 583.

(3) Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus et l'histoire*, p. 127-128 ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 8^e édit., p. 202-205 ; t. II, 6^e édit., p. 297-290. — Voir p. ex. *Rom.*, I, 5 ; XVI, 19, 26.

(4) Voir I *Cor.*, XV, 3 et suiv., où Paul aligne la série des apparitions qui lui garantissent la résurrection du Christ.

(5) Voir I *Cor.*, XV, 14 et suiv.

(6) Voir I *Cor.*, VII, 12.

(7) Voir I *Cor.*, III, 10 et suiv.

tout spécialement ceux de Jérusalem attachés à Jacques, l'observateur fidèle des rites traditionnels. Enfin, par sa ferveur de converti, par son zèle extraordinaire, par ses spéculations audacieuses touchant les problèmes les plus ardues, par les succès mêmes de son ministère apostolique, il avait éveillé la défiance et la jalousie. Moins que quiconque, Paul pouvait donc risquer des innovations sans provoquer des protestations. Or l'Apôtre n'a rencontré partout qu'approbation : le seul reproche qui lui fut adressé, émana non pas des Douze, mais de quelques judaïsants fanatiques, l'accusant de déclarer les observances mosaïques inutiles pour les gentils. Mais l'orthodoxie de Paul n'a jamais été contestée. Impossible de trouver dans les lettres la moindre allusion, la moindre réponse à de telles accusations. Or est-il besoin d'ajouter qu'un passionné comme saint Paul, s'il eût été traité d'hérétique, n'aurait pas manqué de se justifier ? (1)

II. — Les observations d'ordre général qui permettent de juger la thèse d'une transformation du christianisme primitif par saint Paul, écartent aussi la prétendue altération de la doctrine eucharistique par l'Apôtre. L'application des considérations générales est aisée et convaincante. A supposer avec les auteurs rationalistes que la cène n'ait été dans la communauté primitive qu'un repas fraternel où les formules « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang » n'étaient pas récitées, ou du moins n'avaient qu'un sens symbolique, comment saint Paul aurait-il été amené à introduire ces paroles et à les entendre d'une façon réaliste ? Les analogies véritables faisaient défaut, même dans les religions à mystères. Le pain et le vin eucharistiques devenus le corps et le sang du Christ, du Seigneur Jésus qui peu d'années auparavant avait vécu parmi les hommes et qui, après sa mort rédemptrice, était ressuscité dans la gloire : une affirmation aussi formidable pouvait-elle entrer uniment dans l'esprit de Paul ? Une auto-suggestion requiert des antécédents psychologiques, des impressions et des réflexions antérieures, un travail d'élaboration subconsciente. Au reste, un processus pareil admis, on ne voit même pas comment il aurait abouti aux croyances mystico-sacramentaires de l'Apôtre. Comment d'ailleurs, en cette hypothèse, Paul aurait-il donné

(1) Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Jésus et l'histoire*, p. 138-141.

comme historique le récit de la dernière cène, dont l'essentiel aurait été dû à son imagination ? Comment l'Apôtre, même halcinélu, aurait-il pu réformer la catéchèse apostolique précisément sur une donnée de fait, à savoir le dernier repas de Jésus, auquel les Douze avaient participé ? (1) Ceux-ci devaient se rappeler ce que Jésus avait accompli, ce qu'il avait dit, ce qu'il avait signifié en cette circonstance. Est-il concevable que les apôtres de la première heure, leurs disciples immédiats comme saint Marc, aient subi l'influence paulinienne au point de renoncer à leurs propres souvenirs ? Dès lors, on peut l'affirmer avec assurance, si l'Apôtre en appelle à une révélation reçue directement du Seigneur, quelle que soit la nature de cette expérience, son contenu n'a pas présenté une différence importante avec l'enseignement traditionnel sur l'eucharistie.

III. — Au reste, c'est bien d'une tradition historique remontant jusqu'au Seigneur lui-même, non pas d'une révélation reçue directement de lui, que saint Paul entend parler lorsqu'il introduit le récit de la dernière cène par ces mots : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν (2). Le sens de la formule étant âprement controversé (3), force nous est de nous y arrêter quelques instants.

(1) C. VAN CROMBRUGGHE, recension de A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1908, t. IX, p. 330-331.

(2) Sur cette question, voir surtout : E.-B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 333-342; W. BERNING, *op. cit.*, p. 53-64; C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 174; M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 159-161; R. A. HOFFMANN, *Die Abendmahlsgedanken Jesu-Christi*, p. 30-35; H. H. HUBER, *op. cit.*, p. 29-33; C. RUCH, *Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1084-1087; C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, p. 151-155; recension de A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, *loc. cit.*, p. 329-331.

(3) Les principales opinions sont bien exposées par C. RUCH, (*Eucharistie d'après la sainte Écriture*, col. 1053) : « Un grand nombre d'interprètes, écrit-il, ont conclu qu'il (saint Paul) croyait avoir eu connaissance des circonstances de l'institution de la cène, au cours d'une vision proprement dite (la plupart des anciens commentateurs, saint Thomas, Nicolas de Lyre, Cajetan, Estius, Cornille de la Pierre, des modernes catholiques, Bisping, Rambaud, Cornely, Le Camus, Toussaint, Jacquier, Prat, des protestants et des critiques non croyants, Bengel, Tholuck, B. Weiss, Godet, Lichtenstein, Watterich, Frankland, Seeberg, Goetz, Andersen, Percy, Gardner, Bousset, Loisy, Lietzmann, Reitzenstein, etc.). Un grand nombre d'interprètes de toute école pensent, au contraire, que l'apôtre parle seulement d'une tradition qui remonte au Seigneur et dont il a été instruit par les communautés où il a vécu (Maier, Hehn, Batiffol, A. Schaeffer, Van

Une première indication est fournie par le caractère général des chapitres XI et XIV de la première épître aux Corinthiens. Comme l'a très judicieusement observé E.-B. Allo (1), dans cette section, qui se rapporte à la tenue des assemblées cultuelles, saint Paul veut rétablir la pureté des traditions (παράδοσεις) communes à toutes les églises et dont par conséquent lui-même n'est pas l'auteur. Les paroles de XI, 2 : καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε, visent non seulement la péricope des versets 2-16 sur le voile des femmes, mais au moins tout le chapitre, car le récit de l'institution de la cène, aux versets 23 et suiv., a pour but de remonter aux sources de la tradition eucharistique, et de rappeler par là au lecteur l'esprit authentique, originel du rite. En outre, ces paroles semblent se rapporter aux chapitres XII et XIV, relatifs aux charismes, puisqu'ici encore il s'agit de réunions liturgiques qui n'avaient pas commencé à Corinthe et étaient là, comme ailleurs, soumises à des règles déjà devenues traditionnelles. Au reste, plusieurs indices montrent bien qu'il s'agit de traditions communes : l'absence du possessif dans l'original de XI, 2 : τὰς παραδόσεις κατέχετε, la distinction, au verset 16, entre ἡμεῖς — l'Apôtre et les églises fondées par lui hors de Corinthe — et les communautés fondées par les autres apôtres, mais qui néanmoins ont les mêmes usages (ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ), enfin, au bout de la section consacrée au culte, l'expression de XIV, 33 : ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων, analogue à celle de XI, 16, ainsi que le reproche brusque de XIV, 36 : ἡ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθεν, ἥ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν. Dès lors il n'est pas vraisemblable que, sur le point le plus important de tous, l'esprit avec lequel il faut célébrer la cène, saint Paul parle, sans l'insinuer clairement, d'une tradition particulière dont il serait l'auteur (2).

D'aucuns répondent à ces considérations que les termes : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, indiquent assez clairement

Crombrugghe, Berning, Mangenot ; Schnedermann, Goebel, Neander, Nösgen, Schmiedel, Heinrichi, Hoffmann, Clemen, Schultzen, Zahn, Bachmann, J. Weiss, Goguel, etc.). Certains commentateurs croient que saint Paul a été renseigné par la tradition sur l'ensemble des faits, mais qu'il attribue à une vision la connaissance de quelques détails, du caractère sacramentaire de la cène (Pfleiderer), de son sens profond (Haupt), de sa portée mystérieuse (Lebreton). »

(1) *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 334-335.

(2) Seule la Vulgate lit « praecepta mea ».

un enseignement, reçu directement de la bouche du Seigneur Jésus. Aussi importe-t-il d'étudier les principaux éléments de la formule en eux-mêmes. Et d'abord παραλαμβάνειν. Le verbe est assez répandu dans le Nouveau Testament. Dans MATTH., LUC., IOH., les Actes et l'Épître aux Hébreux il a le sens ordinaire de « recevoir », « accueillir », « prendre avec soi », une personne ou un objet. Dans MARC., il en va de même partout sauf une seule fois, VII, 4, où il s'agit de traditions judaïques, d'observances (1). Chez Paul, abstraction faite de notre passage, le verbe s'emploie toujours, hormis Col., IV, 17, en ce dernier sens, c'est-à-dire de la réception de traditions religieuses (2). L'examen des divers textes conduit aux observations suivantes (3). Premièrement, l'objet de παραλαμβάνειν est partout, chez Paul, une connaissance, sauf dans Col., IV, 17, où c'est une διακονία. En second lieu, dans tous les cas le sujet de παραλαμβάνειν a déjà reçu la tradition d'un autre homme et n'en est pas le premier dépositaire humain ; il n'y a qu'une exception, à savoir Gal., I, 12 ; et encore remarquez que le second membre de la phrase dépend du premier où il s'agit de recevoir παρά ανθρώπου. En troisième lieu, le mode de connaissance diffère de ceux exprimés par d'autres verbes comme μαθησάσθαι ou διδάσκεισθαι. En effet, παραλαμβάνειν signifie non pas l'acte d'apprendre par réflexion, mais celui de recevoir des connaissances transmises par tradition (4). Enfin, observation digne d'intérêt, partout (5) le verbe est relié par la particule παρά au nom de la personne qui donne la connaissance ou la transmet directement. L'emploi de από dans I Cor., XI, 23, pourrait donc bien être intentionnel : il paraît insinuer que le rapport

(1) Cf. E.-B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 334. Voici les références aux passages : MATTH., I, 20, 24 ; II, 13, 14 ; IV, 5, 8 ; XII, 45 ; XVII, 1 ; XVIII, 16 ; XX, 17 ; XXIV, 40, 41 ; XXVI, 37 ; XXVII, 27 ; MARC., IV, 36 ; V, 40 ; VII, 4 ; IX, 2 ; X, 32 ; XIV, 33 ; LUC., IX, 10, 28 ; XI, 26 ; XVII, 34, 35 ; XVIII, 31 ; IOH., I, 11 ; XIV, 3 ; XIX, 16 ; Act., XV, 39 ; XVI, 33 ; XXI, 24, 26, 32 ; XXIII, 18 ; Hebr., XII, 28 (avec βασιλείαν comme objet).

(2) Voici les références : I Cor., XI, 23 ; XV, 1, 3 ; Gal., I, 9, 12 ; Philipp., IV, 9 ; Col. II, 6 (il s'agit de la connaissance du Christ) ; IV, 17 (ici il s'agit d'une fonction) ; I Thess., II, 13 ; IV, 1 ; II Thess., III, 6 (remarquez-y le mot παράδοσις).

(3) Cf. E.-B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 336.

(4) Gal., I, 12 appelle ici la même remarque que dans la conclusion précédente.

(5) Il en est ainsi 4 fois, à savoir dans Gal., I, 12 ; I Thess., II, 13 ; IV, 1 ; II Thess., III, 6. Hors des écrits pauliniens, on ne relève pas de régime avec παραλαμβάνειν dans le Nouveau Testament.

entre le sujet du verbe et la source de l'enseignement n'est pas tout à fait le même que dans les cas où la préposition παρά marque cette relation.

Dans le grec hellénistique, en particulier dans celui du Nouveau Testament, ἀπό empiète sur le domaine de παρά, comme sur celui de ἐκ et de ὑπό. Cet envahissement a été marqué par tous les grammairiens et lexicographes (1). L. Radermacher a même pu dire que ἀπό entraînait en concurrence avec παρά *cum genetivo*, dans toutes ses acceptions (2). Bien qu'il y ait des cas où ἀπό exprime la relation immédiate (3), il reste vrai que la particule avait à cette époque un sens plus large, plus vague que παρά (4). Elle était très fréquente pour traduire la notion générale d'origine, de point de départ, de cause, d'auteur (5). Dans certains cas il ne peut s'agir de réception immédiate (6). Il serait donc téméraire d'affirmer que dans I Cor., XI, 23,

(1) Sur ces empiètements de ἀπό, cf. F.-M. ABEL, *Grammaire du grec biblique suivie d'un choix de papyrus*, dans les *Études Bibliques*, Paris, 1927, p. 209 ; A. DEBRUNNER, *Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 5^e édit., p. 103-104, 123-124 ; J. H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek*, t. I : *Prolegomena*, 3^e édit., Edimbourg, 1908, p. 102, 237, 246 ; L. RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache dargestellt*, dans le *Handbuch zum Neuen Testament*, fasc. 1, 2^e édit., Tubingue, 1921, p. 139, 145 ; W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 134-138 ; voir *ibid.* les données bibliographiques. Voir également E.-B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 340-341.

(2) *Op. cit.*, p. 139.

(3) Ainsi p. ex. Col., III, 24 : ἀπό τοῦ κυρίου ἀπολήμψετε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. — E.-B. ALLO (*La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 341) note judicieusement que « l'idée d'immédiation se trouve unie à celle d'origine première ». Dans HERMAS, *Vis. V*, 7, (édit. F. X. FUNK, *Patres apostolici*, t. I, 2^e édit., Tubingue, 1901, p. 468), ἀπό τοῦ κυρίου ἔτ' παρά τοῦ κυρίου s'équivalent. Mais, observe ALLO (*art. cit.*, p. 337, note 1), c'est après le verbe ἀπολαμβάνεσθαι ; il ne s'agit plus de tradition, de connaissance, mais de récompense ou de châtiment, qui viennent également tout droit du Seigneur ; l'analogie avec I Cor., XI, 23, n'est donc pas étroite et l'on comprend que l'ἀπό qui entre dans la composition de ἀπολαμβάνειν, ait entraîné, dans un cas, la préposition semblable pour le régime, au lieu de παρά classique.

(4) E.-B. ALLO (*La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 340) note que dans la concordance de Bruder, ἀπό tient plus de douze colonnes, tandis que παρά avec le génitif n'en occupe qu'une et demie.

(5) Cf. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 134-138.

(6) Voir p. ex. MATTH., XVII, 25, où ἀπό après λαμβάνειν n'indique certes pas une réception immédiate, puisqu'il s'agit de l'argent que les rois perçoivent des contribuables. Voir également W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, col. 137, où l'on trouvera d'autres exemples.

ἀπό doit contenir l'idée d'une communication immédiate, impliquée dans παρά chez saint Paul. Au contraire, il est légitime de se demander si, en évitant ici la préposition παρά, l'Apôtre n'a pas voulu exclure la notion d'une réception immédiate, sans intermédiaire.

Passons à la conjonction καί, qui marque un rapport étroit entre « j'ai reçu du Seigneur » et « je vous ai transmis ». Comme le pronom relatif suffisait à exprimer l'identité des deux enseignements, tout porte à croire que saint Paul, qui évitait les termes inutiles, a voulu également insinuer l'identité du mode de communication (1). Mais il y a plus. Dans la même épître aux Corinthiens, XV, 3, l'Apôtre, énumérant les principaux chefs de la doctrine chrétienne, reprend les mêmes expressions qu'ici : παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον. La similitude entre les deux passages est frappante ; non seulement les formules se rencontrent — même la particule καί se lit de part et d'autre — mais elles introduisent le même enseignement, à savoir celui de la valeur rédemptrice de la mort de Jésus. Or, incontestablement, dans I Cor., XV, 3, saint Paul se réclame non pas d'une révélation personnelle, mais de la tradition officielle de l'Église (2). Et que l'on n'objecte pas que le second passage ne contient pas les mots : ἀπὸ τοῦ κυρίου. Ces mots ne sauraient s'y trouver, puisqu'il s'agit non plus de paroles, ni d'une institution du Christ, mais de sa mort, de sa sépulture et de sa résurrection (3).

D'autre part relevons la circonstance de temps : « dans la nuit où il fut livré », qui introduit le récit de l'institution. Elle a toutes les apparences d'un souvenir historique conservé par la tradition, et elle ne saurait, semble-t-il, trouver place dans une vision. Enfin, plusieurs auteurs ont rapproché la formule : ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, de certaines expressions rabbiniques, en particulier des termes קבל et מסר (4),

(1) Cf. E.-B. ALLO, *La synthèse du dogme eucharistique chez saint Paul*, p. 337-338.

(2) Cf. C. VAN CROMBRUGGHE, recension de A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, p. 329-330.

(3) Cf. C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 2^e édit., p. 174.

(4) Cf. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief*, p. 283; R. EISLER, *Das letzte Abendmahl*, p. 161-162, note 5 ; H. L. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. III, p. 444 : on y trouvera plusieurs références. Voir surtout G. KITTEL, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, dans les *Beiträge zur*

qui expriment la transmission d'un enseignement par tradition.

Il reste à répondre à deux raisons qu'on fait souvent valoir à l'encontre de l'interprétation proposée de la formule. La première, c'est l'emploi emphatique du pronom ἐγώ. Sans doute, cette construction marque une opposition, mais celle-ci ne concerne pas le mode suivant lequel Paul a appris l'institution de l'eucharistie ni celui suivant lequel les Corinthiens ont acquis cette connaissance, mais la conduite blâmable de ces derniers et l'enseignement qu'ils ont reçu de l'Apôtre. Le « moi » est mis en relief pour signifier saint Paul comme fondateur de l'église de Corinthe. Celui qui a introduit dans cette église la célébration de la cène peut moins que tout autre approuver ceux qui dénaturent le repas du Seigneur (1). Ensuite, s'il est vrai que saint Paul parle quelquefois de visions ou de révélations personnelles, il n'est pas moins vrai que chaque fois il le dit clairement (2). Aussi tout porte à croire que, si l'Apôtre avait pu en appeler à une révélation directe touchant la cène, il

Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, III^e sér., fasc. 1, Stuttgart, 1926, p. 63-64 : « Des Paulus berühmte Formulierung des Weges, den die Abendmahls-tradition machte : *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα* hat formal und vorstellungsmässig in der ganzen Welt keine so genaue Analogie wie in dem Anfang der « Sprüche der Väter » : « Mose empfing... die Tora vom Sinai her und übergab sie... dem Josua und Josua den Aeltesten und die Aeltesten den Profeten, und die Profeten übergaben sie den Männern der grossen Synagoge usf. » Mögen immerhin *παραλαμβάνειν, παραδιδόναι, παράδοσις*, die traditionellen Bezeichnungen für das Erteilen und Empfangen der Weihen und für die Uebergabe der Mysterienformel sein ; mögen die Ausdrücke in der hermetischen Literatur zur Bezeichnung des Empfangs und der Weitergabe unmittelbarer Offenbarung verwendet werden ; mag Paulus anderwärts noch so energisch auf die Selbständigkeit seines Evangeliums pochen — an dieser Stelle hat man sich daran zu halten, dass der Rabbinenschüler einfach die Termini anwendet, in denen die palästinische Schulsprache von der zuverlässigen Weitergabe der Tora redete : vom Sinai her, über alle Zwischenglieder hin, bis auf Hillel, Schammai und die anderen Schriftgelehrten der Gegenwart. Das heisst : jeder, auch der Späteste in der Reihe der Tradenten, hat durch die Traditionskette hindurch die ganze und echte Tora, hat selbst den vollen Zusammenhang mit des einstigen Gottesoffenbarung am Sinai. Das heisst : der Akzent des paulinischen *ἀπὸ τοῦ κυρίου* meint in diesem Fall keinerlei Unmittelbarkeit einer direkten mystischen Offenbarung des erhöhten Herrn, sondern ohne allen Zweifel allein die zuverlässige Gewissheit, dass die Tradition wirklich bis auf jenen Ausgangspunkt zurückgeführt sei und dass die treue Traditionskette an keiner Stelle zerrissen sei. »

(1) Cf. C. VAN CROMBRUGGHE, recension de A. ANDERSEN, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, p. 329-330.

(2) Cf. *Act.*, XXII, 6-11 ; XXVI, 12-19 ; *II Cor.*, XII, 1-4 ; *Gal.*, I, 11, 12 ; II, 2.

n'eût pas manqué de le faire d'une façon non équivoque. C'eût été pour son autorité un appui puissant. Enfin, si, dans *Gal.*, I, 11-12, saint Paul déclare tenir son évangile d'une révélation immédiate du Seigneur, il résulte du thème général de l'épître, surtout de II, 1 et suiv., que l'objet de cet évangile est uniquement la liberté des gentils à l'égard de la Loi, et que l'Apôtre a soumis même cet évangile à l'approbation du collège apostolique (1).

Nous sommes donc autorisé à paraphraser I *Cor.*, XI, 23 comme suit : « J'ai reçu par une tradition qui remonte au Seigneur, ce que je vous ai transmis comme on me l'avait communiqué à moi-même. » Ce que l'Apôtre déclare ainsi tenir de la tradition, c'est tout le récit de la dernière cène. Il est arbitraire, en effet, de distinguer entre les faits et leur sens profond, comme si Paul devait la connaissance des premiers à la catéchèse primitive, mais attribuait l'intelligence des rites à une révélation. La distinction n'a aucun appui dans le texte, le récit des actions et des paroles ne pouvait faire abstraction de leur signification, et il n'est pas vraisemblable que la catéchèse n'ait pas comporté une explication à ce sujet. Ajoutons que saint Paul aura probablement reçu l'enseignement touchant l'institution de l'eucharistie lors de son baptême à Damas (2), c'est-à-dire, à peine quelques années après la mort de Jésus (3). Ainsi l'Apôtre, loin d'avoir altéré les croyances primitives touchant la dernière cène, en est le témoin le plus autorisé.

§ II. — L'AUTHENTICITÉ DES TEXTES EUCHARISTIQUES PAULINIENS

Les considérations que nous venons de développer touchant l'enseignement de l'Apôtre présupposent toutes l'authenticité des documents attribués par la tradition chrétienne au grand missionnaire. Toutefois, ainsi que nous l'avons exposé antérieurement, les études les plus récentes de la critique indépendante mettent en doute l'origine paulinienne des textes eucharistiques de la première épître aux Corinthiens (4).

(1) *Gal.*, I, 1 et suiv.

(2) *Act.*, IX, 18, 19.

(3) Pour la chronologie paulinienne, voir le tableau synoptique des dates proposées par Prat, Zahn, Harnack, Meyer et Goguel dans A. TRICOT, *Saint Paul apôtre des Gentils*, p. 193.

(4) Cf. *supra*, p. 42-44.

Nous ne discuterons pas l'hypothèse de H. Delafosse (1), qui distingue dans I Cor., XI, 17-34, trois couches rédactionnelles, et n'attribue plus à saint Paul qu'une brève instruction insignifiante touchant les repas communs, sans allusion aucune à l'eucharistie. De l'avis de Loisy lui-même (2), la violence de ce découpage n'aboutit qu'à mieux faire ressortir l'unité du document sur lequel il a été pratiqué. Ajoutons que cette position est solidaire de tout un système touchant les origines de la littérature paulinienne et du christianisme. Par le radicalisme de ses constructions gratuites et fantaisistes, ce système rappelle et ressuscite les méthodes et les théories de l'école hypercritique hollandaise, et il n'a guère plus de chances que ces dernières d'être pris au sérieux. Nous nous bornerons par conséquent à examiner brièvement les doutes soulevés par Loisy (3). Le plus souvent nous n'aurons qu'à nous rallier aux observations que leur a opposées Goguel (4).

Notons au préalable que les suspicions de Loisy heurtent de front le sentiment moralement unanime des critiques. L'authenticité totale ou partielle des épîtres aux Corinthiens n'a été contestée que par quelques critiques ultraradicaux (5). En particulier pour ce qui est du récit paulinien de l'institution de la cène (6), exception faite de ceux qui rejettent en bloc toutes les épîtres pauliniennes, seuls quelques critiques se rattachant plus ou moins directement à l'école radicale hollandaise (7), ainsi que

(1) *La première épître aux Corinthiens*, p. 60-87, 159-161. Cf. *supra*, p. 43, note 1.

(2) *Les origines de la cène eucharistique*, p. 83 ; cf. *supra*, p. 43-44.

(3) *Les origines de la cène eucharistique*, p. 83-86. Pour l'exposé de ces doutes, cf. *supra*, p. 42-44.

(4) *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., II, et la tradition historique chez l'apôtre Paul. Observations sur deux théories récentes*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1930, t. X, p. 68-74.

(5) Cf. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I : *Les épîtres de saint Paul*, 10^e édit., Paris, 1924, p. 160. L'auteur nomme Bruno Bauer, Naber et Pierson, Loman, Steck, Meyboom et Van Manen. Voir aussi E. JACQUIER, *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament*, Paris, 1920, p. 154 : « L'authenticité paulinienne est admise par tous les critiques récents, sauf toujours par les Hollandais et R. Steck. » — Sur les théories de l'inauthenticité et de l'interpolation des épîtres pauliniennes, cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, p. 92-118 ; M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, 1^{re} Part. : *Les épîtres pauliniennes*, Paris, 1925, p. 16-43 ; II^e Part. : *Les épîtres pauliniennes*, Paris, 1926, p. 142.

(6) M. GOGUEL, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., II, et la tradition historique chez l'apôtre Paul*, p. 62.

(7) Goguel se contente de nommer parmi eux D. VOELTER, *Paulus und seine*

A. Drews (1) l'ont considéré comme interpolé. Leurs arguments ont, en général, été jugés très insuffisants (2).

La tradition manuscrite est encore moins favorable à l'hypothèse de Loisy. En effet, aucun témoin du texte n'omet les passages relatifs à l'eucharistie. C'est dire que pour en rejeter l'authenticité, la critique interne devra produire de solides raisons. Certes, dans un document dépourvu de plan d'ensemble et traitant une série de questions particulières, des morceaux dus à une main étrangère peuvent se glisser plus facilement que dans un écrit homogène et fortement charpenté. Mais la question est de savoir si, en fait, il en a été ainsi. Passant du caractère général de l'épître à celui du chapitre XI, où s'insère le développement le plus important touchant la cène, Loisy émet des doutes touchant l'instruction des versets 3-16 sur le voile des femmes. A son avis la façon dont elle est amenée n'en garantit pas l'authenticité, car le verset 2 appartiendrait à la péricope sur le repas du Seigneur. Pourtant, malgré l'objet spécial de l'instruction, le style assez particulier et « un excès continu de bizarre subtilité », le contenu ne lui semble pas suggérer d'objections décisives. A la vérité, on ne voit pas bien en quoi ces remarques nuisent au caractère primitif des versets 17 et suivants. Bien au contraire, l'insertion de la péricope sur le voile entre l'introduction du verset 2 et les recommandations des versets 17 et suivants est nettement favorable à l'authenticité de la section sur l'eucharistie. Un morceau introduit frauduleusement n'aurait pas été coupé en deux (3). Au reste, si la leçon sur le voile était tenue pour interpolée, qu'en résulterait-il pour celle relative à la cène (4) ? Aussi

Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie, Strasbourg, 1905, p. 40 et suiv.

(1) *Le mythe de Jésus*, trad. R. STAHL, Paris, 1926, p. 146 et suiv.

(2) Goguel fait observer que des partisans résolus de la non-historicité de Jésus, comme P.-L. COUCHOUX (*Le mystère de Jésus*, Paris, 1924, p. 141) et P. ALFARIC (*Le Jésus de Paul*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1927, t. XCV, p. 276 et suiv., et dans le *Congrès d'Histoire du Christianisme. Jubilé Alfred Loisy*, t. II, Paris et Amsterdam, 1928, p. 89 et suiv.) n'émettent aucun doute sur l'authenticité du récit de l'institution de l'eucharistie.

(3) M. GOGUEL, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., II, et la tradition historique chez l'apôtre Paul*, p. 69.

(4) La façon dont l'instruction sur le voile est amenée n'est pas une raison suffisante pour en rejeter l'authenticité. Sans doute, l'introduction du verset 2, qui est une sorte de *captatio benevolentiae* et loue la fidélité des Corinthiens à l'égard des traditions qui leur viennent de l'Apôtre, conviendrait bien aux instructions sur la cène, qui apportent à l'éloge général une assez importante

bien, c'est contre cette dernière section elle-même qu'il importe de soulever les difficultés.

Loisy allègue trois objections, la première tirée des conditions dans lesquelles est donnée l'instruction, les deux autres empruntées au contenu. Mais les conditions supposées ne sont pas aussi invraisemblables que ne l'estime le critique. Sans doute, un désordre aussi grave, survenu peu d'années après le départ de Paul, nonobstant un enseignement formel sur le caractère particulièrement sacré du repas du Seigneur, peut surprendre à première vue. Toutefois, à la réflexion, est-il inconcevable que, sous l'influence de leurs anciennes habitudes païennes, les Corinthiens en soient venus à joindre au repas eucharistique un banquet semi-profane, prêtant à des abus ? L'épître fournit d'autres indications d'une rapide décadence de l'église corinthienne. Nous voulons parler moins des coteries (1) que de certains faits qui sont la négation même du christianisme : telle, à l'égard de l'idolâtrie, une indulgence qui va jusqu'à la participation aux sacrifices païens (2), telle encore une tendance vers une liberté de mœurs dont l'affaire de l'incestueux (3) est le symptôme le plus typique mais non la manifestation unique. La situation ainsi reflétée par l'épître montre que, pour sincère qu'elle ait été, la conversion des Corinthiens était restée, du moins jusqu'à un certain point, superficielle, et que le vieux fond païen n'avait pas été radicalement extirpé (4).

Quant au fond de l'instruction de I *Cor.*, XI, 23 et suiv., Loisy observe que l'intention de l'auteur est de transformer le repas en liturgie, et que cette transformation était faite au temps de Justin, mais pas encore à l'époque et dans le milieu où fut rédigée la *Didachè*. Ainsi le passage pourrait être contemporain de la *Didachè*, mais à le prendre en lui-même, rien n'in-

restriction. Elle s'y adapterait peut-être même mieux qu'aux recommandations sur le voile, où l'Apôtre ne paraît pas rappeler des enseignements donnés autrefois ; mais est-il si peu naturel qu'il en appelle à leur obéissance antérieure pour leur inculquer un nouveau précepte, d'ailleurs tout conforme aux traditions des églises ? Au reste, il se pourrait que, dès le verset 2, saint Paul ait eu en vue le blâme des versets 17 et suivants, mais qu'il ait tenu à signaler d'abord un autre abus, moins grave, relatif aux assemblées chrétiennes.

(1) I *Cor.*, I-IV.

(2) I *Cor.*, X, 1-22.

(3) I *Cor.*, V.

(4) Cf. M. GOGUEL, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., 11, et la tradition historique chez l'apôtre Paul*, p. 70-72.

viterait à le faire remonter beaucoup plus haut. En outre, et c'est sans doute la raison fondamentale de l'hypothèse de Loisy, la doctrine eucharistique du passage « nous sort du messianisme et nous introduit en plein dans le mystère chrétien ; elle est solidaire d'une gnose de rédemption dont l'exposé se retrouve ailleurs dans les épîtres, mais y donne lieu à la même question que notre texte, question troublante mais inévitable : Paul en était-il là vers 55 ou 56 ; en était-on là un quart de siècle seulement après la naissance du Christianisme ? » Loisy n'ose pas nier, mais avoue simplement qu'il en doute sérieusement.

La réponse à la première des objections est aisée. Loisy travestit l'intention manifeste du passage. Celle-ci n'est pas de transformer le repas en liturgie, mais de ramener la célébration aux normes prescrites antérieurement. Dans tous les anciens documents quelque peu explicites l'eucharistie présente un caractère rituel bien fixé, en substance identique. Quant à la *Didachè*, c'est un document énigmatique : les chapitres IX et X se rapportent peut-être, non pas à l'eucharistie, mais à l'agape. A supposer qu'il y soit question de l'eucharistie, il reste à déterminer l'usage particulier auquel les prières y sont destinées. Quant à la liberté accordée aux prophètes de prononcer des actions de grâces au gré de leur inspiration, elle ne prouve pas que la cène n'était pas encore, quant à l'essentiel, un acte de liturgie. Quant à l'objection fondamentale, formulée sous la forme d'un doute, elle jette la suspicion sur l'ensemble des textes susceptibles d'étayer celui qu'on examine. En définitive, elle ne soulève rien moins que tout le problème des origines du christianisme : la transformation d'un mouvement purement messianique en un mystère de salut a-t-elle pu s'opérer en un quart de siècle ? Cette révolution aussi radicale que rapide, Loisy l'admettait autrefois, et s'évertuait à l'expliquer par l'influence des religions à mystères. (1) A présent et avec raison, il la tient pour très invraisemblable. A la vérité, cette prétendue évolution est impossible, et pour la faire admettre il ne suffirait pas de rappeler que les premiers temps du christianisme ont été une époque d'intense fermentation. Dans ces conditions, Loisy n'aurait-il pas à reviser sa conception touchant le déve-

(1) Dans son ouvrage : *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1^{re} édit., Paris, 1919 ; 2^e édit., Paris, 1930.

loppement du christianisme naissant ? Il y aurait mérite à la subordonner à l'enseignement des textes, au lieu de la faire dépendre de vues formulées à priori sur les origines du christianisme paulinien.

Une dernière remarque s'impose. Ainsi que nous l'avons vu antérieurement (1), une doctrine étroitement apparentée à celle de I *Cor.*, XI, 23-32, se rencontre dans I *Cor.*, X, 1-5, 14-32. D'après Loisy ces derniers passages « s'offrent à la critique dans les mêmes conditions ». Comme l'a justement observé Goguel (2) et comme on a pu le voir précédemment (3), ces morceaux sont en rapport étroit avec la discussion sur la manducation des idolothytes et sur le danger de l'idolâtrie, un des éléments essentiels de la crise corinthienne. En les soupçonnant, on est de proche en proche amené à nier l'historicité de cette crise et acculé à rejeter en bloc l'authenticité des deux épîtres aux Corinthiens. Ajoutons enfin que les passages relatifs à l'eucharistie contiennent une doctrine en harmonie parfaite avec les lignes essentielles de la théologie paulinienne.

ARTICLE II

LA PRÉTENDUE TRANSFORMATION DE L'EUCCHARISTIE PAR LA COMMUNAUTÉ PRIMITIVE

De la doctrine paulinienne, en particulier de la formule de I *Cor.*, XI, 23, se dégage une conclusion de la plus haute importance. Si l'Apôtre tient de la tradition le récit de la dernière cène, l'eucharistie célébrée dans l'Église primitive doit avoir été substantiellement identique, tant pour la signification que pour le rite, à la cène telle qu'elle est décrite dans les lettres pauliniennes. En particulier, elle doit avoir eu les mêmes caractères réaliste, sacramentel et sacrificiel. Comme cette conclusion va à l'encontre des hypothèses de la critique indépendante, il convient d'en faire la contre-épreuve, d'abord par l'étude, du témoignage de Marc, ensuite par un examen direct des

(1) Cf. *supra*, p. 200-208.

(2) *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor., II, et la tradition historique chez l'apôtre Paul*, p. 73 et 71.

(3) Cf. *supra*, p. 200, 202-203.

principaux facteurs invoqués par les auteurs indépendants pour expliquer les origines et le développement de l'eucharistie antérieurement à l'apostolat missionnaire de l'Apôtre des gentils.

§ I. — LE TÉMOIGNAGE DE SAINT MARC

D'après MARC., XIV, 22-25, l'eucharistie se présente avec les mêmes traits et sous les mêmes aspects que dans les lettres pauliniennes. Cette constatation est d'un poids considérable pour l'histoire de l'eucharistie, si Marc est un témoin indépendant; par contre, elle ne présente plus qu'un intérêt médiocre, si la narration de Marc n'est qu'une « interprétation paulinienne, volontairement paulinienne, de la tradition primitive ». C'est ce que Loisy affirme, aussi bien pour le second évangile en général (1) que pour le passage eucharistique qui nous occupe (2). C'est la thèse bien connue du paulinisme littéraire et théologique de saint Marc (3).

I. — Touchant la thèse prise dans son ensemble, quelques observations doivent suffire. Une influence de Paul sur Marc n'est pas à priori invraisemblable. On sait, en effet, tant par les Actes des Apôtres que par les épîtres pauliniennes, que l'évangéliste fut pendant un certain temps le disciple de Paul (4). Il fut emmené de Jérusalem vers Antioche par son cousin Barnabé et par l'Apôtre, venus l'un et l'autre dans la ville sainte pour apporter aux chrétiens de Judée les secours de l'église d'Antioche (5). Marc se joignit aux deux missionnaires dans leur premier grand voyage apostolique (6). Il les accompagna dans

(1) *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907, p. 116; *L'évangile selon Marc*, Paris, 1912, p. 43.

(2) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 536-538; *L'évangile selon Marc*, p. 403-404.

(3) Sur le paulinisme de Marc, cf. surtout E. MANGENOT, *Les évangiles synoptiques. Conférences apologetiques faites à l'Institut Catholique de Paris*, Paris, 1911, p. 363-434. L'ouvrage oriente sur les systèmes, expose en détail celui de A. Loisy et s'attache à le réfuter; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. CLIV-CLXIV, ainsi que la monographie récente: M. WERNER, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie*, dans les *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, fasc. 1, Giessen, 1923.

(4) Sur Marc, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit, p. XVI-XIX; J. HUBY, *L'évangile et les évangiles*, p. 112-117.

(5) Cf. *Act.*, XII, 25; *Col.*, IV, 10.

(6) *Act.*, XIII, 5.

l'île de Chypre, passa avec eux sur la côte d'Asie Mineure, les suivit jusqu'à Perge de Pamphylie. En cette ville, pour des raisons que nous ignorons, Marc se sépara de ses deux compagnons et retourna seul à Jérusalem (1). Ce départ précipité paraît avoir froissé saint Paul. Lorsque quelques années plus tard l'Apôtre proposa à Barnabé de visiter à nouveau les contrées qu'ils avaient évangélisées, il s'opposa si énergiquement au projet de Barnabé d'emmener son cousin Marc, alors présent à Antioche, que Barnabé préféra se séparer de l'Apôtre (2). Le conflit entre Paul et Marc ne devait pas durer. Une dizaine d'années après, Marc est auprès de l'Apôtre, détenu en captivité à Rome, en compagnie d'Aristarque et de Jésus dit le Juste, le seul juif d'origine qui travailla avec lui pour l'extension du règne de Dieu (3). Plus tard, pendant la seconde captivité romaine de saint Paul, Marc étant en Orient, l'Apôtre pria Timothée, qui était alors, semble-t-il, à Éphèse, de lui amener Marc « toujours utile pour le ministère » (4).

Ces rapports établissent incontestablement la possibilité d'une influence de Paul sur Marc. Et pourtant l'examen de leurs écrits respectifs n'est guère favorable à la thèse du paulinisme de Marc. En premier lieu, rien dans l'évangile ne trahit le parti pris de rabaisser les Douze au profit de Paul. Pour justifier leur hypothèse, certains auteurs ont recours à des suggestions fantaisistes, qui tournent à la plaisanterie et se passent de toute réfutation. On allègue également que Marc insiste beaucoup sur l'inintelligence des apôtres, mais, outre que nulle part dans l'évangile n'apparaît la silhouette de Paul, cette inintelligence n'a rien que de vraisemblable. En la mettant dans une lumière si crue, l'évangéliste a fait preuve, non pas d'une tendance apologétique déloyale, mais d'une sincérité qui lui fait honneur (5). En second lieu, en ce qui concerne le paulinisme littéraire, l'absence de rapprochements caractéristiques entre le style de l'évangile de Marc et celui des épîtres pauliniennes exclut une dépendance proprement dite. Quant aux expressions que Marc aurait pu retenir soit de ses conversations avec l'Apôtre, soit

(1) *Act.*, XIII, 13.

(2) *Act.*, XV, 36-41.

(3) *Col.*, IV, 10-11 ; *Philem.*, 24.

(4) *II Tim.*, IV, 11.

(5) Pour la preuve de ces assertions, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. CLXII-CLXIV.

de la lecture de ses lettres, elles ne sont pas nombreuses, et elles ne concernent aucune doctrine spécifiquement paulinienne ; au contraire, certaines d'entre elles ne sont pas prises dans le même sens (1).

Le paulinisme doctrinal est à la fois le plus important et le plus délicat à juger. L'esprit de système de certains critiques s'est donné ici libre carrière. Lagrange (2) l'a bien montré tout en se bornant aux articles essentiels : la christologie, l'universalité du salut et la réprobation des juifs. M. Werner (3), l'auteur d'une monographie importante sur le sujet, a étendu l'enquête à tous les éléments doctrinaux pour lesquels la confrontation de Marc et de Paul est possible. Or, voici les conclusions de ce travail (4) : « Quand Marc coïncide avec Paul, il s'agit toujours de convictions primitives communes aux chrétiens ; quand, au delà de cette base commune, apparaissent dans les épîtres des conceptions particulières, spécifiquement pauliniennes, ou bien les parallèles font complètement défaut chez Marc, ou bien celui-ci présente même des points de vue opposés. Aussi d'une influence de la théologie paulinienne sur l'évangile de Marc, il ne saurait nullement être question. » (5)

Nonobstant ce verdict défavorable à la thèse générale, voyons si MARC., XIV, 22-25, trahit un certain paulinisme doctrinal. Loisy (6) en a la conviction. Le récit de la dernière cène serait devenu chez Marc le récit de l'institution eucharistique « grâce à l'introduction de formules qui sont directement inspirées par la conception paulinienne de l'eucharistie, conception qui procède immédiatement de la théorie paulinienne de la rédemption » (7). Cette influence de Paul sur le second évangile pourrait être vérifiée presque matériellement (8). Dans la formule récitée sur la coupe Loisy voit « une combinaison rédactionnelle

(1) Pour les preuves, cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. CLVI-CLVIII. Voir également M. WERNER, *op. cit.*, p. 203-209.

(2) *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. CLVIII-CLXII.

(3) *Op. cit.*, p. 32-203.

(4) *Op. cit.*, p. 209.

(5) Le travail de M. Werner exigerait toutefois une mise au point, car c'est à tort qu'il met Marc en opposition avec Paul sur des points essentiels.

(6) *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 116-117 ; t. II, p. 536-538 ; *L'évangile selon Marc*, p. 403-406. Voir également : *Les origines de la cène eucharistique*, p. 78-80.

(7) *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 116-117.

(8) *Les évangiles synoptiques*, t. II, p. 536-538.

où l'idée eucharistique de Paul se superpose à la donnée traditionnelle touchant la présentation du vin ». A son avis, les paroles « Je ne boirai plus du fruit de la vigne » et les paroles « Ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs » appartiennent à deux courants d'idées très différents. Seules les premières seraient intelligibles dans les circonstances où elles sont rapportées ; les dernières, au contraire, n'auraient de signification que pour des personnes initiées à la théorie de Paul sur la mort rédemptrice. D'ailleurs, observe le critique, il n'était plus temps de dire : « Ceci est mon sang », après que les disciples avaient bu. Aussi bien, Matthieu, qui a senti la difficulté, a rattaché ces paroles à la présentation de la coupe. Le rédacteur du second évangile aurait donc disposé d'un récit où il n'était pas question de sang répandu. Ne voulant pas déranger l'économie du récit, il se serait contenté d'associer aux paroles primitives, dites après la distribution de la coupe, celles qu'on lisait dans Paul, touchant le calice à distribuer. D'ailleurs, ajoute Loisy, Marc n'a pas copié I *Cor.*, mais il a glosé l'ancien récit d'après la doctrine et la pratique eucharistiques des communautés fondées par saint Paul. Quant à la formule parallèle : « Ceci est mon corps », elle dériverait de la même source, et elle aurait été probablement substituée à une parole primitive analogue à celle conservée à propos de la coupe et reproduite presque intégralement dans LUC., XXII, 16 (1). Bref, non seulement la narration de MARC., XIV, 22-25, ne serait, dans sa teneur actuelle, qu'une interprétation paulinienne de la tradition primitive, mais il serait possible à la critique de remonter jusqu'à cette tradition et de montrer qu'elle ne connaissait qu'un repas d'adieu et un rendez-vous au royaume céleste.

Les conclusions de Loisy n'apparaissent pas fondées. L'anomalie consistant à rapporter la formule « Ceci est mon sang » après avoir noté que tous les apôtres avaient bu, est réelle ; elle n'a pas échappé aux anciens commentateurs, mais elle s'explique aisément (2). La petite phrase de saint Marc : « et ils en burent tous », paraît être « une parenthèse amenée par le rapprochement naturel des idées entre la présentation de la

(1) *L'évangile selon Marc*, p. 404.

(2) J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, dans les *Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique*, 2^e édit., Paris, 1905, p. 82.

coupe et le fait de boire, une anticipation glissée rapidement, et qui ne prétend pas interrompre la trame du récit, — d'autant que cette phrase d'un grec hébraïsant, peut signifier aussi bien la simultanéité que la succession des actes » (1). Il est également vrai que la formule « Ceci est mon sang de l'alliance versé pour plusieurs » et le logion eschatologique expriment des idées assez différentes. Avec raison ce logion est tenu par Loisy et par tous les critiques comme une parole authentique de Jésus. Son contenu même en est la meilleure garantie. Mais, ainsi que nous l'avons dit antérieurement (2), cette parole qui se présente comme un asyndeton sans lien organique avec la formule immédiatement précédente, est probablement reproduite par Marc hors de son contexte primitif et se rapportait originellement, conformément à Luc., XXII, 17-18, non pas au calice eucharistique, mais à une coupe pascale. Enfin, pourquoi les formules eucharistiques ne pourraient-elles pas appartenir à la catéchèse primitive ? Certes, elles impliquent la croyance à la valeur rédemptrice de la mort de Jésus, mais de quel droit affirme-t-on que saint Paul a eu le premier cette idée, alors que lui-même (3) déclare avoir reçu cet enseignement de la tradition ? Aussi parmi les auteurs qui refusent d'attribuer cette idée à Jésus, un grand nombre la considèrent à tout le moins comme contemporaine de la première prédication apostolique (4). Jésus ayant été mis à mort, bien qu'il fût le Messie, sa mort devait faire partie de la mission que Dieu lui avait imposée, celle non pas de glorifier Israël mais de le ramener à Dieu ; en d'autres termes, la mort de Jésus était ordonnée à l'obtention du salut. Comme l'observe W. Bousset (5), l'idée de la mort sacrificielle s'est offerte spontanément à la communauté palestinienne en quête d'une explication de la fin tragique de Jésus. Non seulement l'idée de sacrifice se trouvait à la base du culte juif ; l'Ancien Testament et les traditions juives contenaient aussi la figure de l'Ebed Jahvé, exprimaient la foi en la valeur expiatoire, en la satisfaction viciaire de la passion et du martyre du juste souffrant et mourant pour le salut de tous.

(1) J. RIVIÈRE, *ibid.*

(2) Cf. *supra*, p. 152-153. Voir également C. VAN CROMBRUGGHE, *recens. cit.*, p. 331-332.

(3) I Cor., XV, 3.

(4) Voir par exemple W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 3^e édit., Goettingue, 1926, p. 73-74, 235-236.

(5) *Kyrios Christos*, 3^e édit., p. 73.

Enfin l'emprunt des formules eucharistiques à la doctrine et la pratique des communautés pauliniennes paraît très invraisemblable, si l'on compare MARC., XIV, 22 et 24, à I *Cor.*, XI, 24-25. L'on ne voit pas en effet ce qui aurait amené Marc à omettre dans la première des formules les mots τὸ ὑπὲρ ὑμῶν et, dans la seconde, le mot καινή devant διαθήκη, termes qui expriment des idées chères à l'Apôtre des gentils (1). Bref, le récit de MARC., XIV, 22-25, n'est pas une interprétation paulinienne de la tradition primitive touchant la dernière cène ; au contraire, il apparaît indépendant de l'influence paulinienne et exprime les croyances de la communauté primitive.

II. — Les données de la tradition sur le second évangile confirment et précisent nos conclusions (2). Elles attestent unanimement que Marc reproduit dans son évangile la catéchèse de Pierre, et elles laissent entrevoir les rapports de Marc avec le chef du collège apostolique.

D'une part, d'après *Act.*, XII, 12 et suiv., la famille de Marc, une des plus notables dans la première communauté de Jérusalem, était unie à Pierre par les liens d'une affection spéciale. Quand l'Apôtre, emprisonné sur l'ordre d'Hérode Agrippa I, fut délivré de ses chaînes, il se rendit tout droit de la prison « à la maison de Marie, mère de Jean, surnommé Marc, où une nombreuse assemblée était en prière » (3). Il se pourrait même que Marc ait été converti et baptisé par l'apôtre Pierre. Une vingtaine d'années plus tard, Marc apparaît à Rome auprès du

(1) Sur le rapport entre MARC., XIV, 22-25 et I *Cor.*, XI, 23-25, voir M. WERNER, *op. cit.*, p. 139-143. Après avoir signalé quelques différences accessoires, l'auteur écrit, p. 139-140 : « Ein späterer Berichterstattersagt nicht ὑπὲρ πολλῶν statt ὑπὲρ ὑμῶν (Markus), sondern umgekehrt ὑπὲρ ὑμῶν statt ὑπὲρ πολλῶν (Paulus), lässt nicht καινή bei διαθήκη weg (Markus), sondern fügt καινή als (richtige) Erläuterung hierzu (Paulus), lässt nicht τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν weg (Markus), sondern setzt diese Aufforderung, wo sie fehlt, hinzu (Paulus), fügt nicht ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πῖω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου κτλ. hinzu (Markus), sondern lässt einen derartigen Passus weg (Paulus). Wo die Differenzen also einen Schluss auf die Priorität zulassen, erscheint durchweg der Markustext als der ursprünglichere, der paulinische als der abgeleitete. » Cette conclusion nous paraît exagérée, certains traits sont plus primitifs chez Paul, d'autres chez Marc. Néanmoins il est prouvé que les formules eucharistiques chez Marc ne peuvent avoir été empruntées à Paul.

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. XVI-XXXII ; L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, t. I, 5^e édit., Paris, 1927, p. 68-72 ; J. HUBY, *L'évangile et les évangiles*, p. 109-119.

(3) *Act.*, XII, 12.

chef des apôtres, et celui-ci, dans sa première épître (1), l'appelle « son fils ». D'autre part, à propos de la composition de l'évangile, le témoignage le plus ancien et non le moins explicite, celui de Papias, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, atteste les mêmes rapports familiers (2). Le voici : « C'est bien ce que le presbytre (Jean) avait coutume de dire. Marc, qui avait été interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce dont il se souvint, mais dans l'ordre de ce que le Seigneur avait dit ou fait. Car il n'avait pas entendu le Seigneur et n'avait pas été son disciple, mais bien, plus tard, comme je le disais, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins, sans se proposer de mettre en ordre les paroles sacrées du Seigneur. De sorte que Marc ne fut pas en faute, ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait. Il ne se souciait que d'une chose : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et ne rien rapporter que de véritable. » Si Jean l'ancien dont nous venons de citer les paroles, n'est probablement pas l'apôtre du même nom, il n'en est pas moins un disciple des apôtres, un homme de la génération antérieure à celle de Papias, très bien informé sur les origines et consulté pour cela même par Papias et voilà qu'il s'exprime sans hésitation aucune sur un fait qui pouvait être de notoriété publique (3). Nous ne pouvons songer à reproduire ici les témoignages des auteurs ecclésiastiques postérieurs à Papias. Il suffira de noter qu'ils attestent avec la même fermeté les étroits rapports qui ont uni saint Marc évangéliste à saint Pierre prédicateur (4). Saint Justin (5) par exemple

(1) I PETR., V, 13. — « La question de l'authenticité de l'épître de Pierre, écrit M. GOGUEL (*Introduction au Nouveau Testament*, t. I : *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1923, p. 277), n'intervient pas pour l'appréciation de ce témoignage qui, de toutes façons, établit que Marc appartenait à l'entourage de Pierre. »

(2) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 39, 15 (édit. E. GRAPIN, *Eusèbe. Histoire ecclésiastique, Livres I-IV, Texte et traduction française*, dans *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, Paris, 1905, p. 358). Nous donnons la traduction de M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. XIX-XX. Il s'agit, dans le contexte, des traditions du presbytre Jean. Eusèbe se propose d'en rapporter une, relative à Marc, telle que la donne Papias.

(3) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. XXI. Sur l'interprétation du passage, cf. *ibid.*, p. XX et XXI. Le même auteur (*op. cit.*, p. XXVI-XXVII) montre bien le caractère historique et non pas exégétique de la tradition affirmant que Marc a écrit comme disciple de Pierre.

(4) Cet accord est d'autant plus remarquable que sur d'autres points, tels la date et le lieu de composition de l'évangile, les témoignages contiennent des données divergentes.

(5) *Dialogue avec Tryphon*, CVI, 3 (édit. G. ARCHAMBAULT, t. II, p. 152).

attribue aux « Mémoires de Pierre » un trait qui ne se trouve que dans le second évangile. Après saint Justin, écrit Huby (1), « les témoins de la tradition dans les principales églises, saint Irénée à Lyon, vers 180, Tertullien à Carthage et Clément à Alexandrie, dans les premières années du III^e siècle, un peu plus tard Origène, affirment paisiblement que Marc a écrit son évangile, comme il l'avait entendu de Pierre ». Une tradition autorisée, en accord parfait avec les conclusions de la critique interne (2), permet donc d'affirmer que la catéchèse de Pierre est la source principale du second évangile, et il n'y a aucun motif d'excepter la narration de la cène des souvenirs du chef du collège apostolique.

Ainsi, par deux voies différentes, est établie l'existence, au sein de la communauté primitive, d'une tradition ferme touchant la dernière cène et l'institution de l'eucharistie, partant l'existence d'un type bien déterminé d'eucharistie. Le rite comportait un repas à deux éléments, le pain et le vin ; il avait un caractère sacramentel et sacrificiel. Les fidèles y croyaient recevoir le corps et le sang du Seigneur Jésus immolé pour le salut des hommes.

§ II. — LA FAILLITE DES HYPOTHÈSES DE LA CRITIQUE INDÉPENDANTE

Il ne suffit pas d'avoir prouvé que l'eucharistie de l'âge apostolique n'est pas une création de l'Apôtre des gentils et qu'elle fut pratiquée dans les communautés chrétiennes dont saint Marc s'est fait le témoin et l'interprète dans son évangile. Même admises l'authenticité et l'historicité des témoignages de Paul et de Marc, la question des origines rebondit. C'est que la critique indépendante remonte au delà de Paul et de Marc jusqu'aux

On a conjecturé, mais à tort, semble-t-il, que Justin ferait allusion ici, à un passage perdu de l'Évangile apocryphe de Pierre ; cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. XXI-XXII.

(1) *L'évangile et les évangiles*, p. 112. Il renvoie avec raison aux passages suivants, qu'on retrouvera cités chez M.-J. LAGRANGE (*Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. XXII-XXIV) : IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, III, 1, 1 ; III, 10, 6 ; TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, IV, 5 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, II, 15 ; VI, 14 ; ORIGÈNE, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 25.

(2) Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, 4^e édit., p. CVIII-CXIII.

croyances et aux pratiques des communautés chrétiennes, au lendemain de la Pentecôte et des premiers succès missionnaires du collège apostolique. Pour le faire, elle prétend retrouver dans les écrits du Nouveau Testament les attestations d'une forme primitive d'eucharistie antérieure aux types marcen et paulinien. En outre, elle affirme pouvoir indiquer quelques-uns des facteurs qui auraient causé le développement du rite et de la doctrine eucharistiques.

Plusieurs des soi-disant arguments en faveur d'une forme primitive d'eucharistie nous ont déjà précédemment retenu, lors de la discussion de l'authenticité de Luc., XXII, 19b-20, ou de l'étude du rite eucharistique et des rapports de celui-ci avec la célébration de l'agape (1). Aussi, il nous suffira très souvent de renvoyer à nos conclusions antérieures. Comme Lietzmann s'est spécialement attaché à établir le prétendu type primitif d'eucharistie (2), c'est avant tout les raisons que cet auteur fait valoir dont nous désirons compléter la discussion ici.

I. — On se rappellera comment, d'après Lietzmann, l'Église connue naissante aurait deux types distincts de la cène, le type paulinien et le type, plus ancien, de Jérusalem. Celui-ci, à l'encontre du premier, n'aurait eu aucun rapport avec le souvenir de la dernière cène et de la mort de Jésus, mais il aurait prolongé les repas que de son vivant le Maître avait coutume de prendre avec les disciples. Souvent il n'aurait comporté qu'une simple fraction du pain, mais il était pratiqué avec le sentiment de la présence spirituelle du Christ ressuscité et dans l'espoir intense de son prochain avènement. On se rappellera également comment Lietzmann essaie d'étayer cette distinction. A la base de son étude se trouve l'examen des liturgies. Celles-ci pourraient se ramener à deux formes primitives : la liturgie romaine d'Hippolyte et la liturgie égyptienne, représentée surtout par l'anaphore de Sérapion (3).

Nous pouvons nous dispenser de discuter ici cette dernière distinction de deux types de liturgies ; notons seulement qu'un

(1) Cf. *supra*, p. 101-109, 127-146, 155-174.

(2) Dans son ouvrage *Messe und Herrenmahl*, surtout p. 186 et suiv. ; cf. *supra*, p. 86-96.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 174, cf. *supra*, p. 87.

auteur aussi compétent que Casel (1) ne la tient nullement pour établie. Nous n'avons pas davantage à nous arrêter à l'analyse de la liturgie d'Hippolyte (2), puisque, d'après Lietzmann, elle se rattache à l'eucharistie paulinienne (3). Par contre les affirmations touchant l'anaphore de Sérapion (4) demandent à être examinées. A en croire Lietzmann, cette anaphore ne représenterait pas un type liturgique homogène, mais elle serait due à la combinaison successive d'éléments divers. La partie la plus récente serait la seconde épiclese, empruntée aux liturgies syriennes. Absolument superflue après la prière « Remplis aussi ce sacrifice de ta puissance et de ta participation », qui suit le *Sanctus*, elle troublerait le parallélisme clairement marqué des paragraphes 12-16, la prière du paragraphe 16 en faveur de l'Église universelle devant correspondre à celle de la seconde partie du paragraphe 13. Ce qui est plus important, le récit de l'institution de l'eucharistie n'appartiendrait pas au fond primitif de la liturgie. A preuve Lietzmann signale l'absence de l'anamnèse, et il insiste surtout sur le rôle secondaire attribué à la narration, alors que, dans la liturgie d'Hippolyte, elle marque le point culminant de la prière eucharistique. Chez Sérapion l'on ne trouve point l'ordre de réitérer la cène en

(1) Recension de H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, dans le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VI, 1926, Munster-en-W., 1927, p. 213-214.

(2) *Messe und Herrenmahl*, p. 174-186.

(3) Voir cependant les justes observations de O. CASEL (*recens. cit.*, p. 214) sur la prétendue incohérence des deux parties de cette liturgie.

(4) *Messe und Herrenmahl*, p. 186-197 ; cf. *supra*, p. 88-89. — L'euchologue de Sérapion nous a été conservé par le codex 149 du couvent Lawra au mont Athos. Pour le texte de l'anaphore, cf. G. WOBBERMIN, *Altchristliche Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapions von Thmuis*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, nouv. sér., t. II (de toute la série t. XVII), fasc. 3 b, Leipzig, 1898, p. 4-6 ; FR. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, Paderborn, 1905, p. 172-176 ; ou encore H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 186-187 et 149-150. Pour la traduction latine, cf. FR. X. FUNK, *op. cit.*, t. II, p. 173-177 ; pour une traduction française, cf. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive. Deuxième série*, 8^e édit., p. 313-315 ; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, 5^e édit., Paris, 1925, p. 78-80. Pour une introduction succincte à l'euchologue, cf. FR. X. FUNK, *op. cit.*, t. II, p. XL-XLIII. L'attribution des prières à Sérapion, évêque de Thmuis en Égypte, contemporain de saint Athanase, repose sur deux titres, dont l'un se lit en tête des prières baptismales, l'autre en tête de l'anaphore. Au jugement de Funk, les prières sont bien de l'époque de Sérapion, et peuvent dater du milieu du IV^e siècle, sans qu'on soit obligé de considérer Sérapion personnellement comme leur auteur.

souvenir de Jésus et de sa mort. Le récit lui-même est scindé en deux parties. Enveloppé dans des considérations théologiques, il servirait uniquement de preuve scripturaire pour établir la signification symbolique du pain et du vin. Enfin il serait récité au moment où l'action sacrée est déjà censée accomplie, comme le montrerait l'emploi de l'aoriste *προσηνέγκαμεν*. En d'autres termes, la prière serait un essai d'interpréter le sacrifice eucharistique comme une représentation du sacrifice du calvaire. Primitivement, dans la tradition à laquelle se rattache Sérapion, le sacrifice eucharistique aurait consisté uniquement dans la déposition des dons sur l'autel, et dans la récitation sur ces dons d'une prière d'action de grâces. Ainsi l'on comprendrait que l'épiclese qui normalement achève l'action sacrificielle, suive ici immédiatement le *Sanctus*. Au jugement de Lietzmann, le type primitif de cette liturgie se composait uniquement du dialogue, de la préface, du *Sanctus* et de l'épiclese, et ne se rattachait nullement au souvenir du dernier repas et de la mort de Jésus.

Les conclusions de Lietzmann paraissent bien fragiles (1). Au jugement de A. D. Nock (2), l'anaphore de Sérapion possède dans sa teneur actuelle un style individuel, caractéristique et une unité logique dans les idées, reconnaissable malgré les éléments quelque peu disparates dont elle se compose. On y reconnaît aisément un plan et un parallélisme évident. La seconde épiclese n'est peut-être pas aussi superflue que ne le croit Lietzmann. La première n'est qu'une prière générale : *πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως*. Elle est amenée naturellement par les mots : « Le ciel et la terre sont remplis (*πλήρης*) de ta gloire », qui suivent le *Sanctus*, comme le montrent bien la reprise « Le ciel est plein, la terre est pleine de ta gloire admirable, Seigneur des puissances », ainsi que la conjonction *καὶ* dans la première épiclese elle-même. Goetz (3) a démontré que la deuxième épiclese développe et précise heureusement la précédente. Celle-ci, en effet, demande à Dieu de remplir le sacrifice de sa puissance,

(1) Pour la critique de l'opinion de H. Lietzmann touchant l'anaphore de Sérapion, cf. O. CASEL, *recens. cit.*, p. 215 ; K. G. GOETZ, *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls*, p. 22-27 ; A. D. NOCK, *Liturgical Notes*, dans le *Journal of Theological Studies*, t. XXX, 1929, p. 381-390.

(2) *Art. cit.*, p. 383-384.

(3) *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls*, p. 24-25.

celle-là d'envoyer son Verbe sur le pain et le vin afin que ceux-ci deviennent « le corps du Verbe » et « le sang de la Vérité ». Celle-ci prie Dieu de remplir le sacrifice de sa participation (μεταλήψις), celle-là supplie pour que tous ceux qui y prennent part, « reçoivent un remède vivifiant, qui guérisse en eux toute maladie et les fortifie en tout progrès et toute vertu ». En outre, Goetz observe que dans la prière du paragraphe 19 se retrouve le contenu de la dernière épiclese, avec des allusions à la fin du paragraphe 11. La deuxième raison alléguée par Lietzmann n'est pas plus péremptoire. Sans doute, le parallélisme serait plus parfait si chacune des deux parties du récit de l'institution était suivie immédiatement d'une prière pour l'Eglise universelle, mais il est à remarquer que cette prière a pu être rattachée aussi étroitement à la seule première moitié de la narration parce que, développant le symbolisme du pain, elle s'y rapporte intimement par son objet.

Considérons ensuite les réflexions beaucoup plus importantes de Lietzmann touchant le récit de la dernière cène. Contre le caractère primitif de ce récit, il ne peut alléguer l'absence d'anamnèse. Sans doute, l'anamnèse ne se rencontre pas ici sous sa forme usuelle, mais elle se retrouve d'une façon équivalente, dans les paragraphes 12-14 (1). La façon dont la narration de la dernière cène est amenée, rend en quelque sorte une anamnèse formelle superflue, de même qu'elle a pu conduire à l'omission de l'ordre de réitération. D'ailleurs cet ordre, auquel l'anamnèse usuelle se rattache, fait également défaut dans les évangiles de Marc et de Matthieu. Quant à l'argument principal (2), le prétendu rôle secondaire du récit de l'institution, ce point ne nous semble nullement prouvé. On ne peut, en effet, affirmer que le récit sert uniquement de preuve biblique à des considérations théologiques touchant la signification des éléments eucharistiques, et qu'il n'appartient pas lui-même à l'action sacrée. A juste titre Casel (3) a relevé les mots suivants : ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιεῖν du paragraphe 13, qui rappellent *Rom.*, VI, 5, et signifient : représenter symboliquement la mort de Jésus. Seules les paroles du Christ à la dernière cène expri-

(1) H. LIETZMANN (*Messe und Herrenmahl*, p. 194) est bien près d'en convenir lui-même.

(2) Voir à ce sujet les observations judicieuses de A.D. Nock, *art. cit.*, p. 384-385.

(3) *Recens. cit.*, p. 215.

ment clairement que le pain qui se trouve sur l'autel, n'est pas du pain ordinaire, mais l'ὁμοίωμα du corps du Christ, qu'étroitement uni à l'ὁμοίωμα du sang il constitue un ὁμοίωμα τοῦ θανάτου. Uniquement comme tels le pain et le vin sont offerts à Dieu. Les paroles de l'institution, conclut Casel, font donc partie de l'action sacrée. Mais l'aoriste προσήνεγκαμεν du paragraphe 11 ne suppose-t-il pas que celle-ci est déjà terminée ? Nullement, bien que l'emploi de ce temps puisse étonner au premier abord. D'après Casel (1), il s'expliquerait par le caractère spéculatif de toute l'anaphore. Certes, celle-ci ne se tiendrait pas exclusivement à une pure contemplation, mais elle considérerait toutefois l'action dans son état d'achèvement. Nous préférons une explication un peu différente (2). Comme le même verbe à l'aoriste revient plusieurs fois dans les paragraphes 12-14, et qu'il a toujours comme complément le pain et la coupe, il est naturel de penser qu'il vise une action déterminée, déjà accomplie, à savoir l'offrande des éléments eucharistiques, et qu'il en est de même au paragraphe 11. Cette oblation est l'action exclusive des fidèles dans le sacrifice eucharistique, et elle exprime bien que le sacrifice est le sacrifice de l'Église. A cet égard la construction emphatique : σοὶ γὰρ προσήνεγκαμεν, est digne d'attention ; elle introduit une considération qui doit appuyer la prière précédente πλήρωσον ; elle semble signifier que l'homme a fait ce qu'il peut, et qu'il attend maintenant avec confiance l'intervention divine. En effet, l'intention des offrants ne s'arrête pas à l'oblation de pain et de vin ; mais elle s'élève à celle du corps et du sang du Christ, que ces éléments sont destinés à devenir. Par anticipation le croyant voit déjà dans le pain et le vin les réalités mystérieuses futures, et, par une prolepse, dont les liturgies offrent d'autres exemples, il appelle déjà ces éléments une « hostie vivante ».

Ainsi l'anaphore de Sérapion nous paraît un texte liturgique homogène, où le récit de l'institution tient un rôle essentiel.

(1) *Ibid.*, p. 215.

(2) On trouvera la plupart des éléments de cette solution, souvent avec des renvois à des analogies intéressantes, chez A. D. Nock (*art. cit.*, p. 382-383). Cet auteur observe qu'en Égypte, dans la liturgie de saint Marc et dans la liturgie des Jacobites coptes, on trouve également l'aoriste dans l'anamnèse, où pourtant se rencontre d'ordinaire le présent, Cf. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western, being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, t. I, Oxford, 1896, p. 133, lin. 31, et p. 178, lin. 15.

L'analyse ne permet pas d'y découvrir un type d'eucharistie sans connexion avec le souvenir de la dernière cène et de la mort de Jésus. L'anaphore est plutôt une forme particulière de l'ancien type eucharistique chrétien.

En quête de témoignages plus anciens, Lietzmann s'arrête ensuite à la *Didachè*, IX-X, et il estime que de cette source dériverait la liturgie qu'il a essayé de dégager de l'anaphore de Sérapion (1). Inutile de rappeler encore une fois la bigarrure des opinions émises par les auteurs touchant ces chapitres (2). S'ils se rapportent exclusivement aux agapes, la théorie de Lietzmann ne peut guère s'y appuyer. Si, au contraire, ils ont trait à l'eucharistie, il resterait à déterminer la fonction précise de ces prières et à examiner si elles excluent le récit de l'institution de la cène. Comme il paraît impossible de donner une solution suffisamment certaine aux questions que nous venons de soulever, il est téméraire de vouloir reconnaître dans la *Didachè*, IX-X un type eucharistique, dont l'existence n'est pas établie par ailleurs.

Enfin, ne considérant plus que le côté extérieur du rite et faisant abstraction de sa signification, Lietzmann allègue la « fraction du pain » des Actes des Apôtres et de Luc., XXIV, 30, 35, ainsi que la *communio sub una* et la pratique aquarienne des Actes apocryphes (3). Ces textes ont été étudiés antérieurement (4). L'emploi exclusif de pain et d'eau, ou même de pain seulement pour la célébration de la cène, apparaît clairement dans la littérature apocryphe. Mais l'usage n'est pas primitif ; il est dû à l'influence de l'encratisme. Quant à « la fraction du pain », celle de Luc., XXIV, 30, 35 et de *Act.*, XXVII, 35, n'est pas à identifier avec le repas du Seigneur. Dans *Act.*, II, 42-46 et XX, 11, il s'agit probablement de l'eucharistie, mais nous avons dit que l'expression « fraction du pain » pouvait très

(1) *Messe und Herrenmahl*, p. 230-238.

(2) Cf. *supra*, p. 141-143.

(3) *Messe und Herrenmahl*, p. 239-249. En passant, H. Lietzmann relève dans les Actes apocryphes certaines actions de grâces qui accompagnaient la fraction du pain. Il insiste surtout sur celles des *Acta Iohannis*, LXXXV et CIX, qui tiendraient le milieu entre celles de la *Didachè* et de Sérapion, et témoigneraient ainsi de l'existence d'une tradition vivante qui de cette liturgie la plus ancienne conduirait à la liturgie égyptienne du IV^e siècle. Nous ne nous y arrêterons pas. C'est une erreur que de chercher le type eucharistique primitif dans ces compositions assez tardives et gnostiques.

(4) Cf. *supra*, p. 103-106, 155-174.

bien s'entendre de la cène telle qu'elle apparaît dans les récits de l'institution, s'il est prouvé par ailleurs que celle-ci était célébrée dans les milieux dont les documents sont originaires.

II. — A l'encontre de Lietzmann, la plupart des auteurs indépendants se contentent d'insister sur les repas communs des apôtres et des premiers chrétiens et de les présenter comme des banquets précurseurs de la cène chrétienne. Ils renvoient généralement à *Act.*, II, 42 et 46, notices assez concises et vagues pour être susceptibles de toutes les interprétations.

Qu'aux premiers jours de l'Église les apôtres et certains disciples de Jésus aient pris ensemble certains de leurs repas, le fait est incontestable. Que dès l'origine les chrétiens aient célébré des banquets fraternels, c'est possible, encore que dans le Nouveau Testament nous n'ayons trouvé aucune attestation certaine de l'existence des agapes (1). Mais comment ces repas seraient-ils devenus la cène telle que nous la font connaître MARC., XIV, 22-25 et I *Cor.*, XI, 23-25 ? Comment le seraient-ils devenus en moins d'une vingtaine d'années ? (2) Les hypothèses généralement proposées par les auteurs indépendants ne parviennent pas à rendre compte de cette prétendue transformation aussi profonde que rapide (3). On se rappellera ces explications (4). A chaque repas qu'ils prenaient en commun, les apôtres se seraient naturellement souvenus de la dernière cène qui les avait vivement impressionnés. Spontanément ils se seraient mis à redire les paroles et à répéter les gestes du Maître. Bientôt cette réitération toute spontanée aurait été attribuée à une intention, même à un ordre formel de Jésus. Peu à peu, surtout sous l'influence des prétendues apparitions du Ressuscité, dont plusieurs eurent lieu au cours des repas fraternels, la foi en la présence mystérieuse de Jésus se serait formée et

(1) Cf. *supra*, p. 133-141.

(2) Cf. *supra*, p. 31.

(3) Nous ne nous arrêtons pas à discuter l'hypothèse assez spéciale de F. SPITTA (cf. *supra*, p. 32-33), qui admet une grande influence de la célébration de la Pâque par les disciples le 14 Ijjar, un mois après la mort de Jésus. Pour autant que nous sachions, cette explication n'a été reprise par personne. Au reste, nous croyons avoir établi que les disciples ont mangé la Pâque la veille de la mort de Jésus. C'est donc déjà à la dernière cène même que certains éléments du rituel juif pouvaient sembler suggestifs, mais ils durent l'être surtout pour Jésus lui-même.

(4) Cf. *supra*, p. 30-44.

développée. Enfin, dès l'entrée des païens dans l'Église, ou même antérieurement, voire dès l'entrée des juifs hellénistes, le paganisme et, en particulier, les religions à mystères auraient exercé leur influence sur les idées et les pratiques religieuses des premières communautés chrétiennes.

Considérons successivement les facteurs allégués. Le dernier doit être exclu sans hésitation. Non seulement les religions à mystères n'offraient pas d'analogies réelles, mais une influence du paganisme sur le christianisme naissant paraît absolument impossible, si l'on tient compte du moment auquel cette influence aurait dû s'exercer. Ce moment doit être antérieur, et sans doute assez notablement, à l'année 50, date vers laquelle le récit paulinien de la dernière cène faisait déjà partie de la tradition officielle de l'Église (1). Que l'on se représente, en effet, la composition des premières communautés chrétiennes d'alors. Les païens venaient à peine de recevoir le message du salut (2). Relativement peu nombreux, ne comptant dans leurs rangs aucun personnage de premier plan, comment les nouveaux venus auraient-ils essayé d'altérer l'évangile ? Une pareille tentative, invraisemblable en elle-même, était d'ailleurs vouée à un échec certain. Elle devait se heurter à l'opposition de tous les autres groupes de fidèles et de leurs chefs. Les néophytes admis dans l'Église sans être astreints à observer les rites mosaïques, étaient l'objet de la surveillance, étroite et même malveillante, des judaïsants. On connaît l'intervention de ceux-ci dans plusieurs communautés ethnico-chrétiennes nouvellement fondées ; on la connaît en particulier pour l'église d'Antioche qui, à l'époque qui nous occupe, était, à côté de l'église de Jérusalem, la plus importante et comptait le plus grand nombre de païens convertis (3). Nous savons en outre que la communauté d'Antioche fut visitée par l'apôtre Pierre lui-même (4), et que déjà auparavant, lors de l'admission des premiers païens, la communauté apostolique de Jérusalem y envoya, comme délé-

(1) Cf. *supra*, p. 333-339, coll. 31.

(2) D'après *Act.*, XI, 20, ce fut à Antioche que des croyants originaires de Chypre et de Cyrène parlèrent pour la première fois du Christ aux gentils. Il est difficile de fixer la date de cette évangélisation. Notons que le premier voyage missionnaire de Paul et de Barnabé n'eut lieu que vers l'année 45. Cf. A. TRICOT, *Saint Paul*, p. 191 et 193.

(3) *Gal.*, II, 11 et suiv.

(4) *Gal.*, II, 11.

gué, le futur compagnon de saint Paul, Barnabé (1). C'est que la conversion des premiers païens avait causé à Jérusalem un certain émoi. Au début les missionnaires juifs, palestiniens ou hellénistes, ne s'étaient adressés qu'aux circoncis (2). Le cas de Corneille de Césarée était exceptionnel ; il avait fallu une révélation spéciale pour que Pierre se crût autorisé à baptiser le centurion et l'Apôtre avait dû justifier son attitude devant les frères (3). Ces diverses observations, auxquelles il serait facile d'en ajouter d'autres, montrent que, dans les premières communautés chrétiennes, les ethnico-chrétiens n'ont pu songer à transformer, d'après des conceptions païennes, la doctrine eucharistique de l'Église.

Toutefois ce que les païens convertis n'ont pu réaliser, les juifs hellénistes ne l'auraient-ils pas entrepris ? Dès les premiers jours l'Église avait recruté parmi eux quelques-uns de ses fidèles et très tôt leur groupe s'accrût en nombre et en importance. Les Actes des Apôtres ont conservé le nom de plusieurs d'entre eux : celui de Barnabé déjà mentionné (4), ceux des sept diacres élus à Jérusalem sur la proposition des Douze : Étienne, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas (5). Tous étaient grecs de langue et jusqu'à un certain point de culture. Parmi eux il y avait des audacieux, tel Étienne qui osait dénoncer la fin de la Loi et du temple et mourut martyr (6) ; il y avait des missionnaires ardents, tel Philippe, qui évangélisa la Samarie (7). En outre, ils étaient moins intransigeants que la plupart des juifs palestiniens, car ce furent des juifs hellénistes qui les premiers, à Antioche, prêchèrent le Seigneur aux gentils (8). Mais un certain attrait pour la culture grecque et une certaine sympathie pour les païens n'auront pas diminué en eux l'horreur instinctive du juif pour les cultes idolâtriques des démons. Ce n'est d'ailleurs qu'après un certain temps que quelques-uns osèrent se départir de la ligne de conduite d'abord adoptée de ne prêcher qu'aux circoncis. Enfin, toute infiltra-

(1) *Act.*, XI, 22.

(2) Cf. p. ex. *Act.*, XI, 19.

(3) *Act.*, X, 1 - XI, 18.

(4) *Act.*, IV, 36-37 ; XI, 22-26.

(5) *Act.*, VI, 1-7.

(6) *Act.*, VI, 8-VII, 60.

(7) *Act.*, VIII, 4-40.

(8) *Act.*, XI, 20.

tion d'idées païennes devait nécessairement rencontrer l'opposition des judéo-chrétiens, surtout de ceux qui s'étaient groupés autour des apôtres et des disciples de Jésus. Elle devait surtout se heurter à la résistance vigilante et tenace des Douze, témoins autorisés de la vie et de l'enseignement du Seigneur. On ne peut perdre de vue la surveillance qu'ils exerçaient, le prestige dont ils jouissaient. Aussi bien, en ces premières années de l'Église, la doctrine et les pratiques de la tradition officielle sont celles des Douze et des disciples immédiats de Jésus.

Il nous reste à examiner l'action des facteurs d'ordre psychologique invoqués par les auteurs indépendants. Qu'en prenant les repas en commun, les Douze se soient facilement reportés en esprit à la soirée où Jésus avait mangé une dernière fois avec eux, qu'ils aient évoqué le souvenir de leur suprême entretien avec le Maître, rien de plus naturel. Il est encore vraisemblable que, parmi les paroles de Jésus, ils aient rappelé et commenté de préférence celles qui, plus solennelles ou plus mystérieuses, les avaient frappés davantage, tels les mots qui accompagnèrent la fraction du pain et la distribution de la coupe. Mais d'où seraient venus à ces repas profanes, à l'évocation spontanée des souvenirs de Jésus et à leur commentaire historique, cette empreinte liturgique, ce caractère rituel si nettement marqué ? Ce serait d'autant plus étrange que par certains traits le rite eucharistique déroge aux habitudes des repas ordinaires des apôtres. A ceux-ci l'usage du vin était exceptionnel, et la coupe, à l'ordinaire, ne circulait pas. De plus on n'explique point que le rite ait été attribué à une institution formelle de Jésus. Ceux qui avaient été présents à la dernière cène, avaient-ils oublié que le Maître n'avait rien institué, qu'en partageant le pain et le vin il n'avait prononcé que des paroles symboliques ? Enfin on ne comprend nullement que ces paroles aient été bientôt entendues dans un sens réaliste, que le pain, le plus ordinaire des pains, ait été identifié au corps du Christ et le vin à son sang répandu pour la rédemption de beaucoup. Quel mobile aurait pu pousser les premiers chrétiens à substituer une affirmation pleine de mystère à un enseignement du Christ aussi simple que celui de l'imminence de sa mort, de la valeur salvifique de sa passion, ou du don de sa personne ? Il ne suffit pas d'en appeler ici à la foi en la présence invisible du Ressuscité ni de faire observer que ce fut plusieurs fois pendant les

repas que les disciples crurent le voir apparaître. Comment cette foi aurait-elle conduit à identifier le pain et le vin au corps et au sang de Jésus ? Du reste, le Ressuscité apparaît en des circonstances très diverses. Il se montre près du tombeau à Marie-Madeleine (1), se joint à deux disciples qui se rendent à Emmaüs (2), visite à plus d'une reprise ses apôtres, à Jérusalem et en Galilée (3). Plusieurs récits d'apparitions du Christ mentionnent, il est vrai, un repas (4), mais à les lire avec attention, on voit aisément que ces apparitions, telles qu'elles sont décrites n'ont pu conduire les disciples à établir entre Jésus et les éléments eucharistiques un rapport d'identité. Aux apôtres réunis à Jérusalem, Jésus demande à manger, mais c'est exclusivement dans le but de leur prouver la réalité de son corps ressuscité ; aussi mange-t-il ce qu'ils lui offrent, un morceau de poisson rôti et un rayon de miel (5). Sur les bords du lac de Génésareth, le Maître invite quelques apôtres fatigués de la pêche, à prendre un déjeuner tout préparé, du pain et du poisson rôti (6). Enfin, devant les disciples d'Emmaüs, Jésus prit du pain, et après avoir prononcé une bénédiction, le rompit et le distribua, mais aussitôt que les disciples le reconnurent il disparut à leurs yeux (7). La croyance à ces apparitions, on le voit, pouvait tout au plus faire naître l'idée qu'invisible-ment Jésus présidait le repas.

Il reste une dernière observation. Dans la critique de l'explication psychologique de la prétendue genèse des croyances eucharistiques, nous n'avons tenu compte que de l'opinion d'après laquelle Jésus aurait prononcé réellement les mots : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », mais ne leur aurait attribué qu'un sens purement symbolique. Il va de soi que dans l'hypothèse plus radicale qui tient ces paroles comme non au-

(1) IOH., XX, 11-18. Voir également MARC., XVI, 9-11 et MATTH., XXVIII, 9-10.

(2) LUC., XXIV, 13-35 ; MARC., XVI, 12-13.

(3) MARC., XVI, 14-18 ; LUC., XXIV, 36-49 ; IOH., XX, 19-29 ; XXI, 1-23 ; MATTH., XXVIII, 16-18 ; *Act.*, I, 3.

(4) LUC., XXIV, 13-35 ; MARC., XVI, 14 ; LUC., XXIV, 36-43 ; IOH., XXI, 1-23 et *Act.*, I, 4 et suiv. Notons toutefois à propos de ce dernier passage que le sens de *συναιζόμενος* est douteux. Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p. 10-12.

(5) LUC., XXIV, 36-43.

(6) IOH., XXI, 1-23.

(7) LUC., XXIV, 30-31.

thentiques, les facteurs psychologiques s'avèrent plus manifestement insuffisants (1).

ARTICLE III

LA PRÉTENDUE TRANSFORMATION DE L'EUCCHARISTIE PAR LES LITURGIES ANCIENNES

Après avoir établi que le rite et la doctrine eucharistiques, tels que nous les avons dégagés des écrits du Nouveau Testament, étaient connus des apôtres, nous pourrions nous dispenser de répondre aux hypothèses de Wieland, Wetter et Lietzmann qui, pour accorder aux liturgies anciennes un rôle prépondérant et une influence transformatrice dans les origines de l'eucharistie, nient, au seuil même de leurs travaux, les conclusions auxquelles notre dissertation a abouti. L'importance accordée à ces hypothèses, la diffusion que certaines de leurs affirmations ont obtenue, nous invitent à discuter brièvement leurs principales assertions. Une étude de l'eucharistie à l'âge post-apostolique aurait à aborder, d'une manière complète et systématique, l'étude des anciennes liturgies, et nous pensons qu'elle mériterait largement d'être entreprise.

Voici donc les conclusions qui nous paraissent les plus fondamentales dans les divers systèmes que nous avons exposés : la prétendue existence de plusieurs types de liturgie eucharistique nettement distincts, telles la liturgie palestinienne et la paulinienne reconstituées par Lietzmann (2), ou encore le mystère et l'offrande eucharistiques déduits par Wetter de l'analyse des anciens textes liturgiques (3) ; la prétendue absence de toute idée d'offrande et d'immolation dans les textes antérieurs à saint Irénée de Lyon (4) ; l'influence exercée par l'offrande des dons alimentaires soit dans l'introduction de l'idée d'offrande dans la doctrine eucharistique (5), soit dans la constitution du

(1) Sur la conservation fidèle des actes et paroles de Jésus dans l'Église naissante, voir les observations judicieuses de L. CERFAUX, *La probité des souvenirs évangéliques*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1927, t. IV, p. 13-28.

(2) Voir *supra*, p. 86-96.

(3) Voir *supra*, p. 46-51 et 71-86.

(4) Voir la théorie de F. Wieland, *supra*, p. 59-71.

(5) Opinion de F. Wieland, cf. *supra*, p. 69-70.

sacrifice lui-même de la messe (1) ; enfin l'existence d'un ancien mystère eucharistique cultuel, centré autour des principaux événements de la vie du Sauveur, ayant pour objet l'épiclese du Seigneur et n'accordant aucune importance aux récits et aux paroles de l'institution de l'eucharistie (2).

I. — Les conclusions énoncées plus haut touchant le rite eucharistique et le cadre de celui-ci nous permettent d'écarter tout de suite la distinction entre les deux eucharisties, palestiniennne et paulinienne, qui est à la base du travail de Lietzmann. Aucun des arguments invoqués par cet auteur ne résiste, ce nous semble, à un examen impartial. Nous avons déjà eu l'occasion de le montrer en partie, à plus d'une reprise (3). Rappelons donc sommairement les arguments, en y ajoutant quelques compléments. Il est, en effet, illégitime de tabler sur les cérémonies du *Qiddoush* pour reconstituer les traits essentiels de l'eucharistie primitive, car celle-ci a été instituée et s'est prolongée dans un cadre rituel distinct du rite juif. La fraction du pain n'inclut pas davantage les conclusions que l'auteur prétend en déduire. La *communio sub una* ne remonte pas à l'âge apostolique. Enfin, les deux documents principaux sur lesquels s'appuie la reconstitution de la tradition eucharistique palestinienne, à savoir la *Didachè* et le sacramentaire de Sérapion, ne peuvent pas passer pour des documents qui expriment fidèlement les pratiques et prières communes de la grande Église, et ils ne sont pas susceptibles de l'exégèse forcée que Lietzmann leur a fait subir. On voudra bien se rapporter ici à ce que nous avons noté plus haut touchant les deux documents (4). Au reste, l'opinion qui considère le sacramentaire de Sérapion comme une composition largement personnelle gagne de plus en plus du terrain. « L'anaphore de Sérapion, remarque Brilioth, donne certainement l'impression d'être une composition personnelle plutôt qu'un emprunt à la tradition liturgique. » (5)

La distinction introduite par Wetter entre le mystère et le sacrifice-offrande manque, elle aussi, de fondement. Elle oublie

(1) Théorie de G.-P. Wetter, cf. *supra*, p. 71-86.

(2) Théorie de G.-P. Wetter, cf. *supra*, p. 46-51.

(3) Voir *supra*, p. 103-106, 108-109, 155-174, 355-359.

(4) Voir *supra*, p. 141-146, 355-359.

(5) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 22.

le caractère large et compréhensif de l'eucharistie primitive, le symbolisme du rite que nous n'avons pas hésité à appeler débordant de signification. Sans reprendre à notre compte l'exégèse rationaliste de Goguel, nous voulons néanmoins souligner que cet auteur a bien entrevu la compréhension large de l'eucharistie (1). Les aspects de mystère, de sacrement et de sacrifice, loin de s'exclure, se postulent et se conditionnent mutuellement ; comme nous l'avons vu, ils chevauchent même les uns sur les autres, mettant ainsi en évidence l'unité foncière du mystère eucharistique.

Quelques auteurs récents en conviennent sans hésitation. Le travail de Brilioth, déjà cité à plusieurs reprises, n'est qu'une tentative de mieux faire ressortir la complexité du symbolisme eucharistique et une invitation aux Églises protestantes à s'en inspirer pour élargir et enrichir une célébration de la cène que, dans la plupart des pays, la Réforme a rétrécie et amoindrie. Il ne faut pas supposer une incompatibilité entre la joie du cœur dont parlent les Actes à propos de la fraction du pain et le mémorial de la passion du Seigneur. Si la phrase « la nouvelle alliance dans mon sang » est imprégnée de l'espérance en l'avènement du Royaume, elle donne la raison de célébrer le mémorial de la passion dans les sentiments de joie comme la condition indispensable de la venue de ce règne. Les apparitions du Seigneur ressuscité, en jetant une lumière nouvelle sur le mystère de la croix, ont, elles aussi, contribué à exciter la joie avec laquelle l'eucharistie primitive fut célébrée (2). Dès lors loin de parler d'aspects incompatibles et contradictoires, il convient d'en envisager l'harmonie profonde, quitte à les échelonner et à attribuer à chacun d'eux l'importance exacte qui lui revient. On pourra ainsi distinguer un cercle plus large d'idées eucharistiques : l'action de grâces et l'agape, où se concentrent, comme dans trois foyers, les traits essentiels de l'eucharistie catholique : le mystère-commémoration, le sacrifice et le sacrement (3).

Observons enfin qu'il n'est même pas légitime de vouloir distinguer dans les écrits néo-testamentaires des nuances assez diverses pour autoriser la distinction de divers types d'eucharistie. Brilioth, après avoir lui-même combattu le morcellement

(1) Voir *supra*, p. 4.

(2) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 10-23, 27.

(3) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 286.

des aspects eucharistiques, pense toutefois devoir reconnaître trois types de mystère eucharistique : le mystère synoptique ou celui de la présence personnelle du Seigneur-prêtre à la table de la cène, comme, par exemple, au souper d'Emmaüs ; le mystère johannique ou la présence du Seigneur dans le pain bénit, les éléments consacrés, le sacrement ; le mystère paulinien ou la présence du Seigneur dans la communion à un seul pain, dans le corps mystique de l'Église. Il est significatif que l'auteur lui-même, après avoir énoncé cette triple distinction, ait éprouvé le besoin de la corriger (1). Autant des nuances s'imposent entre les divers enseignements néo-testamentaires, autant les traits essentiels restent partout sauvegardés et s'incorporent harmonieusement les additions doctrinales secondaires que les diverses traditions ont précieusement gardées et transmises.

II. — L'unité du rite et de la doctrine eucharistiques sauvegardée, est-il vrai que de cette doctrine, antérieurement à saint Irénée de Lyon, toute idée d'offrande est absente, sinon exclue ? Le problème a fait l'objet d'une enquête récente de Coppens, et nous lui empruntons les remarques suivantes qui nous paraissent justifiées (2). Dès la plus haute antiquité, remarque cet auteur, l'Église attribua, d'accord avec la tradition apostolique, une valeur sacrificielle véritable, une valeur d'offrande, à la passion du Seigneur, et, d'autre part, elle interpréta l'eucharistie comme la continuation, la réitération, le renouvellement mystique de cette passion ; par conséquent elle donna au rite la même valeur d'offrande et la même efficacité. Aucune formule n'exprime mieux cette croyance que la célèbre parole de saint Cyprien : « Passio est enim domini sacrificium quod offerimus. » (3) Au reste, Wieland doit lui-même concéder que l'idée d'offrande apparaît dans l'épître aux Hébreux, dans la *Didachè*, dans saint Clément de Rome, dans saint Ignace d'Antioche (4), et c'est en vain qu'il essaie de minimiser le sens de ces textes dont quelques-uns, comme l'a bien montré Coppens (5), sont

(1) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 286.

(2) J. COPPENS, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne*, dans les *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. V, Louvain, 1927, p. 99-123.

(3) CYPRIEN, *Epist.* LXIII, 17.

(4) Voir *supra*, p. 63-65.

(5) *Art. cit.*, p. 113 et suiv.

expressifs et attestent que la terminologie des sacrifices d'offrande fut appliquée à l'eucharistie. Quant au silence des Apologistes (1), Justin y fait plus ou moins exception (2), et il est bien curieux que l'auteur n'ait pas remarqué combien leur témoignage est incomplet, étant inspiré principalement par des raisons de polémique et par la recherche de superficielles analogies. De ce point de vue leur silence n'a pas plus de poids que celui des Pères du IV^e et du V^e siècle, auquel Wieland lui-même dénie toute autorité (3). Enfin quant à l'action de grâces qui, durant l'âge apostolique, tiendrait lieu de toute autre notion sacrificielle, elle n'a pas de relief dans les documents néo-testamentaires ni dans les plus anciens écrits patristiques. Nous l'avons noté plus haut en interprétant dans les récits de l'institution de la cène les termes *εὐλογεῖν* et *εὐχαριστεῖν*. Il est inadmissible d'attribuer aux documents de l'âge apostolique l'importance acquise plus tard par l'anaphore eucharistique (4).

III. — On pourrait objecter à ces considérations, qui tendent à établir l'origine ancienne de l'idée d'offrande, la connexion de cette notion avec les offrandes alimentaires et l'origine post-apostolique de celles-ci. L'objection, en effet, fait l'objet de l'ouvrage consacré par Wetter à l'origine de l'eucharistie-sacrifice (5), dans lequel l'auteur fait valoir comme argument principal que les anciennes prières d'offrandes se rapportent originellement à l'oblation des dons par les fidèles à l'Église et aux ministres du culte (6).

Il semble que Wetter ait raison d'attirer l'attention sur l'importance prise par les offrandes alimentaires, sur l'ancienneté de ce rite (7), et sur la transposition des prières d'offrande du rite de l'offrande sur celui de l'oblation eucharistique. Ces conclusions ont été reconnues exactes en partie (8). Toutefois il n'a pas vu que l'idée d'offrande est antérieure à l'organisation

(1) Voir *supra*, p. 65-68.

(2) Voir *supra*, p. 66-67.

(3) Voir *supra*, p. 70.

(4) Voir *supra*, p. 149-150, 178.

(5) Voir *supra*, p. 71-86.

(6) Voir *supra*, p. 72-77. Cf. p. 48.

(7) Voir *supra*, p. 77-83.

(8) Cf. J. COPPENS, *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande. Origines et développement*, dans les *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. VI, Louvain, 1928, p. 185-196.

rituelle des offrandes alimentaires. Wieland lui-même est contraint d'avouer que son introduction est due pour une part à l'influence exercée sur la terminologie chrétienne par celle des sacrifices de l'Ancien Testament (1). Enfin et surtout, la théologie de l'offrande était dans l'Église universellement reçue, comme Wieland l'a encore une fois établi (2), dès avant la transposition sur le sacrifice eucharistique des anciennes prières d'offrande et d'agape.

IV. — La gratuité des déductions de Wetter et de Wieland touchant l'offrande admise, ne faudrait-il pas du moins concéder au premier l'existence d'un mystère cultuel eucharistique (3), centré autour de la venue personnelle de Jésus et pour autant distinct de la messe catholique, toute organisée autour des éléments matériels, le pain et le vin, transsubstantiés dans le corps et le sang du Seigneur? Au premier abord, les arguments paraissent impressionnants : les témoignages des données archéologiques (4), de plusieurs auteurs anciens (5), et des actes apocryphes (6) ; les indications d'un vocabulaire emprunté pour une large part à celui des mystères païens (7) ; le sens primitif de l'épiclese (8), la portée mystérieuse des prières liturgiques des entrées (9), et surtout celle de l'anaphore eucharistique (10) ; enfin et principalement l'absence complète ou du moins l'importance secondaire des paroles de l'institution (11).

Les arguments allégués par Wetter sont de valeur très inégale. N'insistons pas sur les documents archéologiques ou les textes anciens qu'il invoque : leur contenu est plutôt vague et ils établissent tout au plus l'existence d'un mystère eucharistique tel que nous l'avons nous-même reconnu. Quant au témoignage des actes apocryphes, il est moins probant encore ; les nombreuses remarques que nous avons eu l'occasion de faire à leur

(1) Voir *supra*, p. 60, 63, 66.

(2) Voir *supra*, p. 68-70.

(3) Voir *supra*, p. 46-51.

(4) Voir *supra*, p. 50-51.

(5) Voir *supra*, p. 49-50.

(6) Voir *supra*, p. 49.

(7) Voir *supra*, p. 48, 50, 51. Cf. également p. 54-55.

(8) Voir *supra*, p. 48-49.

(9) Voir *supra*, p. 46.

(10) Voir *supra*, p. 46-47.

(11) Voir *supra*, p. 47-49.

sujet au cours de notre travail leur enlèvent dans l'occurrence tout crédit. Quant au langage mystérique, il pose un problème délicat au sujet duquel nous renvoyons aux réflexions judicieuses, déjà alléguées antérieurement, de Casel (1) et de Coppens (2).

Les arguments empruntés aux anciennes liturgies paraissent plus dignes d'attention. Négligeons celui déduit du prétendu sens primitif de l'épiclese : comme Wetter lui-même semble le reconnaître, le raisonnement est incertain, et les origines de l'épiclese sont mystérieuses. Avec les prières, des entrées et l'anaphore nous nous engageons dans un domaine plus connu, et il n'est pas douteux qu'ici certains textes n'offrent au premier abord quelque appui au prétendu mystère cultuel. Une analyse historique de l'anaphore, la plus ancienne de ces prières et le prototype des prières des entrées, dissipe les malentendus. Comme l'a remarqué Casel (3), sous sa forme primitive l'anaphore eucharistique ne présente pas des allusions à tous les mystères de la vie du Christ : elle se limite strictement à la passion et à la résurrection, elle ne mentionne ce dernier mystère qu'en fonction du drame rédempteur et, fait décisif, ainsi réduite à sa forme primitive, elle se tient en rapport étroit avec une prière d'offrande eucharistique et surtout avec le récit de la dernière cène (4). Au reste, on peut ajouter (5) que les additions plus tardives ont toujours été accomplies en fonction de la mention explicite de l'œuvre rédemptrice.

Ainsi comprise, l'anaphore n'offre plus de prise aux théories de Wetter. Mais il y a plus. Vu le peu d'importance de l'action de grâces dans les documents les plus anciens (6), on peut se demander si la liturgie primitive a comporté une prière d'eucharistie, et au cas où elle en a comporté une, si l'action de grâces développait un thème christologique. L'influence de la liturgie juive dans l'Église apostolique, la teneur des prières d'action de grâces contenues dans la *Didachè* et dans saint Clément de Rome, font penser que la plus ancienne anaphore eucharistique développait surtout un thème cosmologique, ren-

(1) Voir *supra*, p. 54-55.

(2) *Le mystère eucharistique et les mystères païens*, p. 121-123.

(3) Voir *supra*, p. 52-53.

(4) Voir *supra*, p. 52.

(5) Voir *supra*, p. 52-53.

(6) Voir *supra*, p. 149-150, 178.

dait grâces au Seigneur pour le bienfait de la création. Dans ces conditions, toute base manquerait à l'hypothèse de Wetter ; cette anaphore d'Hippolyte apparaîtrait, aussi bien que celle de Sérapion, comme une composition personnelle et originale (1).

Il reste à considérer la prétendue omission des paroles de l'institution de l'eucharistie. A ce sujet le témoignage de saint Justin martyr et de saint Cyrille de Jérusalem est douteux. Un seul document : la liturgie nestorienne d'Addai et Mari, atteste clairement l'omission, mais c'est là un témoignage unique qui concerne une Église particulière et non pas la chrétienté catholique. Quant à la connexion défectueuse des paroles de l'institution avec le contexte, que l'on constate dans certains rites, par exemple dans le rite arménien, elle est plutôt un argument en faveur des paroles de l'institution : elle prouve combien impérieusement elles étaient retenues, même lorsque le texte de l'anaphore, au sujet de laquelle il régnait une certaine liberté, s'y adaptait moins facilement (2).

(1) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 25.

(2) Y. BRILIOTH, *op. cit.*, p. 41.

CHAPITRE III

L'institution de l'eucharistie par Jésus

I. — Rappeler succinctement et coordonner les principaux résultats auxquels ont abouti les recherches et les discussions des chapitres précédents, c'est énoncer les prémisses d'où découle la conclusion la plus fondamentale de toute notre étude.

Dans les écrits du Nouveau Testament, en particulier dans les récits de l'institution : MARC., XIV, 22-25 ; MATTH., XXVI, 26-29 ; LUC., XXII, 15-20 et I *Cor.*, XI, 23-25, l'eucharistie se présente comme un repas sacramentel, où, sous les espèces de pain et de vin, le fidèle reçoit véritablement le corps et le sang de Jésus ; elle y apparaît également, au sens défini plus haut (1), comme un rite de sacrifice et de mystère. L'origine de la cène chrétienne ainsi conçue ne peut être expliquée, par l'influence profonde des pratiques et des croyances païennes, contemporaines du christianisme naissant. L'examen des principaux cultes à mystères de l'époque hellénistique : cultes d'Isis et d'Osiris, d'Attis et de Cybèle, de Déméter et de Perséphone, de Dionysos et de Mithra, a montré que les analogies réelles font complètement défaut. Au reste, considérée au point de vue de l'Église naissante, cette prétendue infiltration d'éléments païens dans la doctrine eucharistique est apparue contraire à toute vraisemblance : ni l'apôtre saint Paul, ni d'autres membres des premières communautés chrétiennes n'ont été enclins à s'inspirer des religions idolâtriques, et toute tentative de ce genre eût été vouée à un échec certain. Mais ce n'est pas assez que d'exclure l'action du syncrétisme religieux gréco-romain. Si l'on tient compte des données historiques les plus certaines touchant les débuts de l'Église, il faut aller jusqu'à rejeter résolument la possibilité de toute transformation notable de la doctrine eucharistique. Il ne manque pas d'excellentes raisons positives pour attribuer à la prédication des apôtres, témoins

(1) Voir *supra*, p. IX-XI, 245-247.

immédiats de la vie et des enseignements de Jésus, les croyances attestées par les récits de I *Cor.*, XI, 23-25 et MARC., XIV, 22-25. Enfin, que chez les Douze les croyances ne soient que le terme d'une évolution radicale de la foi, les explications psychologiques proposées par la critique indépendante ne parviendront jamais à l'accréditer. Tout converge donc vers une même conclusion qui rejoint et ratifie le témoignage des narrations bibliques : l'eucharistie conçue comme un rite sacramentel, sacrificiel et mystérique est une institution qui a pour auteur Jésus lui-même.

II. — Écartons dès l'abord une objection d'ordre général, une sorte de fin de non-recevoir qu'opposent souvent à cette conclusion des auteurs plus ou moins inféodés aux écoles libérale et eschatologique. Il n'aurait pu venir à l'idée de Jésus, affirment-ils, de fonder une religion extérieure ni d'instituer des rites nouveaux. Selon les uns, l'avènement du Royaume par lui annoncé était imminent et ne laissait plus de place à l'exercice d'une liturgie terrestre différente de celle qui existait déjà ; d'après les autres, l'idée même d'un culte externe, en particulier celle d'un sacrifice rituel, répugnait aux sentiments et à l'enseignement du Maître. Cet enseignement, en continuité historique avec ceux des plus grands d'entre les prophètes d'Israël, n'aurait connu et admis que la seule religion tout intérieure de l'esprit et du cœur, sans autre manifestation qu'une vie morale irréprochable.

A entendre formuler l'objection, on remarque immédiatement qu'elle relève de l'esprit de système. Elle est solidaire des conceptions un peu simplistes, si répandues dans les milieux indépendants, touchant les idées et le message de Jésus. Combien plus complexe apparaît l'attitude du Maître dans les évangiles. C'est bien à tort que la critique indépendante fait preuve de tant de méfiance à l'égard de leur témoignage. Certes, au cœur de la prédication de Jésus figure la bonne nouvelle que le Royaume de Dieu est proche, mais toutes les paroles concernant le Règne ne s'intègrent que dans une synthèse qui distingue deux phases du Royaume, l'une terrestre, l'autre céleste, et qui, dans la première, admet à côté d'une réalité spirituelle et intérieure la société visible des fidèles qu'est l'Église (1). Dans un

tel enseignement l'idée d'un culte nouveau, loin de détonner, est toute naturelle.

C'est encore à juste titre qu'on a mis en lumière l'élévation de la doctrine morale de Jésus (1), l'importance que lui-même y a attachée, le relief qu'y obtiennent la pureté du cœur et l'amour de l'homme envers Dieu et envers son prochain. Il est non moins vrai que le Maître a dénoncé la fausse piété des Pharisiens, scrupuleusement attentifs à mille menues observances mais souvent oublieux des injonctions les plus impérieuses de la conscience et des préceptes les plus fondamentaux de la Loi. Mais tout cela suffit-il à faire de Jésus le protagoniste d'une religion exclusivement intérieure ? Il serait assez étrange que, sur le point de commencer son ministère, ce prétendu adversaire de tout rite se soit fait baptiser par Jean dans le Jourdain (2). On ne s'expliquerait pas davantage sa conduite à l'égard des parties cultuelles de la Loi et des traditions religieuses de son peuple (3). Si parfois il se montre assez indépendant, par exemple quant à l'observation du repos sabbatique, s'il a prédit la fin du Temple et de son culte, par contre, il a visité les synagogues, il monta à Jérusalem à l'occasion des fêtes principales, mangea la Pâque, se rendit au Temple et en chassa les vendeurs et les changeurs qui le profanaient. De même, aux premiers jours de l'Église, les chrétiens ont continué à participer aux exercices du culte juif. De l'antinomie contenue dans l'attitude de Jésus vis-à-vis du culte, nous n'avons voulu indiquer que quelques traits ; elle reste une énigme tant qu'on refuse à voir dans le Maître le fondateur d'une religion et d'une liturgie nouvelles. Au reste, c'est comme tel qu'il apparaît dans les évangiles, car non seulement il y laisse entrevoir ou y annonce une économie religieuse nouvelle, mais il institue, outre l'eucharistie, un second rite, le baptême chrétien (4).

A l'égard du sacrifice rituel en particulier, l'hostilité absolue

(1) Sur la morale prêchée par Jésus, voir H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 87 et suiv.

(2) MARC., I, 9-11 ; MATTH., III, 13-17 ; LUC., III, 21-22.

(3) On pourra trouver l'indication des principaux textes qui reflètent cette attitude de Jésus dans P. FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 24-29, et H. WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4^e édit., p. 82-85.

(4) Cf. MATTH., XXVIII, 19 ; MARC., XVI, 16 ; IOH., III, 22, IV, 1-2. — Voir J. COPPENS, *Baptême*, dans le *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. I, col. 871-924, surtout col. 920-921.

de Jésus n'est pas prouvée. Il ne suffirait pas de dire touchant ce point spécial, comme d'ailleurs touchant le culte en général, que l'idéal religieux de Jésus était identique à celui des plus éminents prophètes d'Israël. Certes, on a pu relever chez Amos, Osée, Isaïe, Michée et Jérémie (1), voire déjà dans les livres de Samuel (2), des paroles très dures à l'égard du culte, dont quelques-unes sont comme la condamnation non équivoque de tout sacrifice et même de toute religion rituelle. Pourtant examinées de plus près, étudiées dans leur contexte, soit immédiat, soit plus large, ces paroles rendent un autre son. Elles dénoncent l'illusion qui consiste à croire que le Seigneur se contente d'un culte purement extérieur, à proclamer la nécessité et la supériorité des bonnes dispositions morales (3). En maintes façons, le plus souvent par leur réaction énergique contre les abus, les pratiques idolâtriques qui avaient envahi la religion et par la place qu'ils ont donnée au culte dans leurs visions des destinées glorieuses d'Israël, les prophètes ont témoigné leur attachement profond aux véritables traditions liturgiques de leur peuple (4). D'ailleurs d'où leur serait venue l'idée de rejeter des institutions que la Loi réglait et présentait comme l'expression de la volonté souveraine de Jahvé (5) ? Quant à Jésus, nulle part dans les

(1) Voici les principaux passages : AM., IV, 4-5 ; V, 21-25 ; OS., VI, 6 ; MICH., VI, 6-8 ; ISAI., I, 11-15 ; JEREM., VI, 20 ; VII, 21-23.

(2) I Sam., XV, 22.

(3) Sur les paroles de AM., V, 25 et JEREM., VII, 2 où il est question de la période de l'exode, voir respectivement A. VAN HOONACKER, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, dans les *Études bibliques*, Paris, 1908, p. 250-252, et E. TOBAC, *Les prophètes d'Israël. Études historiques et religieuses*, t. II, Malines, 1921, p. 242-243, note 1.

(4) La réaction contre les abus qui s'étaient introduits dans le culte apparaît dans de nombreux passages : qu'il suffise de signaler AM., II, 8 ; III, 14 ; OS., IV, 13-14 ; V, 2, 6 ; VIII, 11-13 ; X, 1-2 ; XI, 2 ; XII, 12 ; XIII, 2 ; ISAI., LVII, 5-9 ; LXV, 3-7, 11 ; JEREM., VII, 18 ; XI, 12-13 ; XIX, 5, 13 ; XXXII, 29 ; XLIV ; EZECH., VI, 4, 6, 13 ; VIII, 5-18 ; XVI, 18-21 ; XX, 7-8, 26, 28, 31 ; XXII, 9 ; XXIII, 37-39 ; MAL., VI, 1-14. — La cessation de l'exercice du culte en terre d'exil est considérée comme un malheur par OSÉE (IX, 4-5). ISAÏE (IX, 21), SOPHONIE (III, 9-10) et MALACHIE (XXXIII, 18) ont décrit parmi les perspectives de l'avenir une extension du culte au delà des limites d'Israël, voire une extension universelle. A signaler également la prédiction de JÉRÉMIE (XXXIII, 18), les visions d'EZÉCHIEL (XL-XLVI) ainsi que les discours d'AGGÉE (I, 1-15 ; II, 1-9) et les visions de ZACHARIE (III ; IV, 9-15).

(5) Ces dispositions concernent le sanctuaire, son ameublement, le personnel du culte, le calendrier liturgique, les sacrifices et les offrandes, les dîmes, les prémices, etc. Elles se rencontrent presque à chaque page de l'Exode, du Lévitique, du livre des Nombres et du Deutéronome.

évangiles il n'approuve ni ne condamne directement le culte sacrificiel juif si florissant à son époque (1). A l'exemple des prophètes, parfois en se servant de leurs paroles, il inculque la supériorité de la vertu sur le sacrifice (2), mais rien ne fait supposer que les sacrifices lui répugnaient. Des passages tels que MATTH., V, 23-24 et XXIII, 16-23, suggèrent plutôt le contraire. Enfin en ce qui concerne l'eucharistie, l'idée d'un rite de sacrifice pouvait d'autant moins répugner à Jésus qu'il l'instituait en connexion intime avec l'imminente immolation sanglante de son humanité et qu'il voulait en faire le mémorial de son oblation rédemptrice dans le sacrifice de la croix.

III. — Bien loin d'être en opposition avec les idées et les enseignements du Seigneur, l'eucharistie, telle qu'elle apparaît dans les récits de l'institution, les rejoint, ou du moins elle s'y rattache par plusieurs de ses éléments, au point que cette institution n'est pas à tous égards un acte isolé dans la vie de Jésus. Au reste, il n'est même pas impossible de faire quelques rapprochements entre certains aspects de la cène et quelques conceptions ou pratiques juives antérieures à Jésus.

En ce qui concerne le rite (3), si l'on fait abstraction de son sens profond ainsi que des formules « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », dans lesquelles ce sens s'exprime principalement, il n'y a aucun élément qui ne puisse se réclamer d'antécédents juifs, en particulier du repas pascal au cours duquel la cène chrétienne fut instituée. La célébration de la Pâque comportait, en effet, l'usage du pain et du vin, des bénédictions et des actions de grâces, la fraction du pain et probablement aussi la distribution d'une coupe. La plupart de ces éléments, repris par Jésus au rite de la Pâque, se retrouvent d'ailleurs dans les repas religieux qui se célébraient le vendredi soir ainsi que la veille des jours de fête et où le père de famille ou le président de la confraternité religieuse (חבורה) prononçait sur une coupe de vin la bénédiction « de la sanctification du jour » (קרישת היום) (4). On

(1) Cf. O. SCHMITZ, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opfervorausagen des Neuen Testaments. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses*, Tübingue, 1910, p. 197-199, 257-259.

(2) Cf. MARC., XII, 28-34 ; MATTH., V, 23-24 ; IX, 13 ; XII, 7 ; XXIII, 23.

(3) Cf. *supra*, p. 147-155.

(4) Sur la cérémonie du Qiddoush, voir H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 203-206.

peut même dire que la plupart des éléments faisaient partie des repas ordinaires des juifs (1).

Dans les déclarations eschatologiques rapportées par LUC., XXII, 15-18, MARC., XIV, 25 et MATTH., XXVI, 29, avant ou après la description du rite eucharistique proprement dit, les allusions à l'avènement du royaume de Dieu sont si conformes à l'enseignement de Jésus et rappellent si bien les espérances juives que les critiques indépendants eux-mêmes y reconnaissent volontiers un écho des paroles authentiques du Maître (2).

En effet le règne de Dieu, c'est, d'après les évangiles synoptiques, le thème fondamental du message de Jésus. Il s'y présente sous des traits multiples et variés, qui exigent, comme nous l'avons déjà remarqué, entre autres distinctions, celle de deux phases, l'une terrestre, l'autre céleste (3) et éternelle, cette dernière visée sinon exclusivement, au moins principalement dans les paroles eschatologiques que nous venons de rappeler (4). Le règne de Dieu était également l'objet des aspirations religieuses des juifs contemporains de Jésus. Aussi bien les anciens livres prophétiques que la littérature plus récente, les apocalypses et les écrits rabbiniques, étaient pleins de son annonce et de sa description.

Les croyances juives touchant l'avènement du royaume méritent d'autant plus d'être relevées qu'elles accordaient volontiers une importance considérable à l'attente du banquet messianique. Sans vouloir reprendre à notre compte les spéculations parfois très fantaisistes de Eisler, on ne peut manquer de retenir quelques-unes des données qu'il a recueillies et que déjà avant lui Spitta avait utilisées avec plus de bon sens (5).

(1) Sur les repas des juifs, voir H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar*, t. IV, II^e Part., p. 611-639; K. VOELKER, *Mysterium und Agape*, p. 5-6.; J. COPPENS, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, p. 240-242, 248.

(2) Cf. *supra*, p. 15-16, 103-109, 175-178, 347-348. Nous y avons cité les paroles mêmes de A. LOISY, *Les mystères païens*, 1^{re} édit., p. 220.

(3) Cf. *supra*, p. 373. Voir également A. LEMONNYER, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 27 et suiv.

(4). Cf. *supra*, p. 177.

(5) Voir *supra*, p. 7-8, 8-15. Dans ce qu'elles ont d'exagéré, les affirmations de R. Eisler ont été réfutées par H. LIETZMANN, *Jüdische Passahsitten und der ἀφικόμενος. Kritische Randnoten zu R. Eislers Aufsatz über «Das letzte Abendmahl»*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1926, t. XXV, p. 1-5; A. MARMORSTEIN, *Miscellen. I: Das letzte Abendmahl und der Sederabend*, *ibid.*, 1926, t. XXV, p. 249-253; J. COPPENS, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, p. 242-246.

De plus, outre la foi au banquet eschatologique, on retiendra certains thèmes pascaux touchant le pain du Messie et le vin de sa vigne merveilleuse, puis les croyances en l'eau, le vin et la manne messianiques. Retenons ici comment Goguel lui-même⁽¹⁾ insiste sur la place que l'image du repas occupe dans la tradition apocalyptique du judaïsme « à laquelle l'évangile fait tant d'emprunts » (2) et dans l'enseignement de Jésus. Dans les plus anciens textes, prophétiques et sapientiaux, les termes de repas et de nourriture sont des images plutôt que des idées précises ; « cependant l'image, par sa persistance, devait tendre à se transformer en une conception réaliste ; c'est ce qui paraît s'être introduit dans le courant apocalyptique » (3). Or, tel a été aussi le cas dans les évangiles et dans la tradition de Jésus. Quoi de plus expressif qu'une parole comme Luc., XIV, 15 : « Heureux celui qui mangera du pain dans le royaume de Dieu. » (4) Aussi l'auteur de conclure, : « Il ne serait pas légitime sans doute de dire que Jésus a identifié le Royaume à un banquet, il faut dire seulement qu'il a eu très nettement l'idée d'un banquet messianique. » (5)

L'idée de l'avènement du royaume et celle du banquet messianique ne sont pas les seules qui rattachent l'eucharistie à l'enseignement de Jésus. Plusieurs autres notions, d'allure plus doctrinale, complètent le rapprochement.

Il y a d'abord l'idée d'alliance qu'exprime la formule de bénédiction récitée par Jésus sur la coupe de vin. « L'idée d'alliance, remarque Goguel (6), se trouve à la base même de la piété de Jésus » ; et plus loin il observe que l'argumentation de W. Brandt et W. Wrede contre les paroles τὸ αἶμα μου τῆς διαθήκης est bien fragile⁽⁷⁾. Il y a ensuite et surtout toute la théologie de la valeur rédemptrice de la mort de Jésus, qui prépare et amorce dans les évangiles le mystère sacrificiel de l'eucharistie. Cette connexion entre la doctrine de la rédemption et les paroles eucharistiques

(1) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 54-57.

(2) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 54.

(3) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 55.

(4) Sur les textes relatifs au banquet messianique lire TH. PHILIPS, *Die Verheissung der heiligen Eucharistie nach Johannes*, Paderborn, 1922, p. 24-28, 28-32, 32-34.

(5) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 57.

(6) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 40.

(7) M. GOGUEL, *L'eucharistie*, p. 84-85.

a été montrée à plus d'une reprise aussi bien par les exégètes catholiques que par les auteurs protestants conservateurs. Il est superflu de refaire ici une fois de plus cette démonstration. Pour reprendre en la retournant, une affirmation de Loisy, Jésus lui-même a enseigné la théologie paulinienne de la rédemption et c'est à lui que remonte l'économie du mystère chrétien (1).

Il est plus difficile de trouver quelques lointains antécédents aux idées sacramentelles, mystico-sacramentaires proprement dites. Le rite de la Pâque juive et la théologie pascalle offrent peu d'éléments à comparer, hormis les idées générales de sacrifice et peut-être de mystère, bien que la thèse de J. Pain soit, à ce sujet, dépourvue de valeur historique (2). Par contre, les traditions et les spéculations juives sur la manne offrent plus d'intérêt surtout si on les replace dans le cadre des miracles de la multiplication des pains et du discours johannique sur le pain de vie. Il n'est pas besoin de reprendre l'exégèse tendancieuse des eschatologistes, notamment d'A. Schweitzer, pour discerner dans le miracle des pains une certaine anticipation de la cène et du festin messianique. Enfin, quant à la présence de Jésus dans les éléments sacramentels, on ne peut manquer de souligner les promesses réitérées du Seigneur au sujet de sa présence prolongée au milieu des siens jusqu'à la fin des temps. Si l'on tient compte de ce que les anciens concevaient difficilement une présence purement spirituelle, on conçoit d'autant plus aisément que les apôtres ont compris que le Seigneur attachait d'une manière spéciale cette présence aux éléments matériels d'un rite, d'un sacrement.

En tenant compte de ces diverses traditions, on est naturellement amené à penser que la vie de Jésus, loin d'exclure la cène (3), s'oriente très bien vers une institution de l'eucharistie.

IV. — Toutefois en rapprochant ainsi l'eucharistie de quelques thèmes de l'enseignement de Jésus ainsi que de certaines idées ou pratiques répandues à son époque, nous restons encore à une distance considérable de la profonde originalité de l'institution nouvelle. On chercherait en vain, et c'est bien volontiers

(1) Voir *supra*, p. 18.

(2) Sur J. PAIN, voir *supra*, p. 51, note 5.

(3) Voir *supra*, p. 17-19.

que nous le soulignons, dans la religion juive ou dans les cultes païens un véritable prototype de l'eucharistie. Ce serait également une grave erreur que d'admettre avec Goguel (1) que « pour comprendre la cène, il n'est pas nécessaire de faire intervenir d'autres notions que celles qu'on trouve dans l'enseignement de Jésus d'après les évangiles synoptiques ». Dans le ministère et la vie du Maître, l'institution de l'eucharistie constitue avec la mort rédemptrice à laquelle elle se rattache intimement, le point culminant et la révélation suprême du Nouveau Testament.

L'originalité de la nouvelle institution, nous l'avouons sans ambages, ne laisse pas de créer une réelle difficulté. On peut se demander, en effet, si une mentalité juive était susceptible de recevoir un enseignement aussi plein de mystère. Comment Jésus a-t-il été compris des apôtres quand, à la dernière cène, il leur présenta le pain et le vin avec les formules eucharistiques, entendues non pas dans un sens purement symbolique, mais dans toute la rigueur d'un réalisme sacramentel ? Comment a-t-il pu être compris lorsqu'il enjoignit aux siens de réitérer le rite nouveau en sa mémoire ? Une réponse à ces questions doit nécessairement tenir compte du fait que les récits bibliques de l'institution sont des relations succinctes, qui ne transmettent que l'essentiel. Ce laconisme, très regrettable pour nous, s'explique aisément si l'on observe que les destinataires des écrits étaient des chrétiens fréquentant la cène, et ayant par conséquent reçu une instruction préalable assez ample touchant le sujet. Sans aucun doute, l'enseignement oral auquel saint Paul fait allusion dans I Cor., XI, 23, aura été plus développé que la brève narration qu'il nous a laissée. Rien ne permet de nier, au contraire, tout porte à croire qu'à la dernière cène les paroles énigmatiques : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », auront été accompagnées d'un commentaire suffisant pour faire entrevoir leur sens exact, la richesse de leur contenu. Ensuite, il faudrait pouvoir saisir sur le vif l'attitude du Maître en cette heure suprême. Qui nous décrira les sentiments profonds et complexes dont elle était l'expression ? Depuis le jour où il avait choisi ses apôtres, Jésus n'avait cessé d'acquiescer sur eux, malgré leur inintelligence fréquente, un ascendant sans cesse croissant. Le voici au terme de son ministère, où

(1) *L'eucharistie*, p. 37.

son autorité sur le groupe intime de ses disciples était à l'apogée. Dans ces circonstances, quelle ne fut pas la force suggestive des gestes, des regards, voire de l'accent de voix de Jésus ?

D'ailleurs, autant les prétendus parallèles juifs sont insuffisants comme vrais antécédents de la cène, autant, par les quelques aspects qui les rapprochent de l'eucharistie, ils ont pu servir d'amorce, de point d'attache à la nouvelle révélation et constituer ainsi une certaine préparation à l'enseignement eucharistique de Jésus (1). Cela est surtout vrai, si le Seigneur lui-même, comme le rapporte le quatrième évangile (2), s'y est en partie appuyé pour ouvrir les intelligences des apôtres et les préparer directement par la promesse formelle du pain de vie. Certes, de nombreux auteurs ont contesté l'historicité des discours johanniques, en particulier du discours touchant le pain eucharistique (3). Mais comment soutenir que cette belle page de l'évangile a été créée de toutes pièces ? Elle présente plutôt d'excellentes garanties de valeur historique. Déjà on pourrait faire observer que d'après IOH., VI, 4 (coll.22), l'enseignement fut donné par Jésus peu avant la Pâque, et d'autre part que certains thèmes du discours, tel celui de la manne, figurent de fait dans l'*haggadah* pascalle. Nous préférons faire remarquer combien il est naturel que Jésus ait fait la promesse de son grand don, au moins dans un groupe intime de disciples fidèles.

Ces considérations, les seules que l'on puisse faire valoir du point de vue purement historique, sont-elles pleinement suffisantes à expliquer comment, à la dernière cène, les apôtres ont pu comprendre l'institution faite par Jésus ? Nous n'oserions l'affirmer. Rappelons plutôt que c'est à l'action de l'Esprit que le Nouveau Testament lui-même attribue la pleine intelligence de l'enseignement de Jésus (4).

(1) Voir J. COPPENS, *Les soi-disant analogies juives de l'eucharistie*, p. 238-248.

(2) IOH., VI, 22 et suiv. Cf. *supra*, p. 224 et suiv.

(3) Sur les objections contre la valeur historique des discours du quatrième évangile et les réponses qu'on peut y opposer, cf. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, 5^e édit., Paris, 1921, p. 229-261. Pour l'examen successif de chacun des discours, en regard des difficultés présentées par Loisy, voir M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième évangile*, t. II : *Les discours et les idées*, Paris, 1910. Sur la valeur historique du discours sur le pain de vie, cf. M. LEPIN, *op. cit.*, p. 30-42 ; M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 195-196 ; *L'évangile de Jésus-Christ*, p. 215-217 ; TH. PHILIPS, *op. cit.*, p. 24-120.

(4) Cf. IOH., XIV, 26 ; XVI, 12-14. Voir TH. ZAHN, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, p. 49.

Quant à la pensée de Jésus, c'est, d'un point de vue rationaliste c'est le faire déraisonner que de lui prêter une conception mystico-sacramentaire. Mais du point de vue de la foi tout s'explique, et c'est bien le cas de le dire ici, le mystère de la divinité de Jésus, de l'économie de l'incarnation, est la lumière qui éclaire tout. Et l'on comprend que le quatrième évangile, dans le grand discours eucharistique, ait uni étroitement la foi en l'incarnation du Fils de Dieu et celle en la chair de Jésus, pain sacramentel de vie. Pour nous-même il suffit d'avoir démontré qu'au point de vue historique seule l'attribution à Jésus d'une conception mystico-sacramentaire paraît conforme aux textes et qu'elle seule rend historiquement intelligible la foi des Douze et les origines du rite l'eucharistique. Où l'exégèse indépendante doit altérer le sens des textes ou poser un mystère insoluble, l'histoire et la foi s'éclairent mutuellement, celle-là posant le fait de l'acte et de la croyance surnaturels du Maître, celle-ci le transposant sur le plan d'une économie de salut qui l'explique, et qui, sans supprimer le mystère, l'intègre merveilleusement dans la mission et le ministère providentiels de Jésus.

CONCLUSIONS

Les nombreux ouvrages parus en ces dernières années et les théories nouvelles, audacieuses et le plus souvent opposées à nos croyances traditionnelles, nous ont sollicité à étudier les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice. Nous avons entrepris ce travail en contact étroit avec le mouvement des études bibliques et comparatives que le problème des origines de l'eucharistie a provoquées. En dressant l'inventaire des opinions récentes, en faisant l'histoire de l'exégèse protestante et indépendante, en signalant les fluctuations de cette exégèse, les trésors de science et d'ingéniosité dépensés à soutenir les conclusions les plus divergentes, nous avons, en partie, retracé l'histoire des études bibliques en ce dernier quart de siècle et souligné les conclusions qui paraissent se dégager comme certaines du conflit des opinions et des idées les plus disparates.

Il n'est pas étonnant qu'un travail d'exégèse aussi soutenu ait rendu plus intelligible le sens des textes. L'interprétation catholique des Livres saints, tout en marquant son opposition à nombre de conclusions critiques, n'a qu'à gagner en utilisant à son profit les ressources d'érudition accumulées par les écoles rivales. Nous espérons ne pas avoir manqué à cette invitation, et c'est d'une lumière nouvelle, pensons-nous, que la vérité ancienne des passages eucharistiques s'est éclairée au cours d'un commentaire préoccupé de suivre de près le sens littéral des textes. Il nous est ainsi apparu que la doctrine eucharistique du Nouveau Testament se détache, par contraste, de l'arrière-plan des croyances religieuses non chrétiennes auxquelles d'aucuns ont espéré la mélanger. D'autre part nous avons cru pouvoir utiliser certaines notions nouvelles, telle celle de mystère, pour traduire l'enseignement eucharistique néo-testamentaire en un langage qui s'inspire à la fois de la terminologie de l'Église ancienne et de certains courants d'opinions qui se sont frayé la voie dans les milieux catholiques. Le terme « mystère » nous a paru d'une valeur traditionnelle authentique, d'un contenu

riche et d'une aptitude très grande à exprimer certains aspects du dogme eucharistique.

Entre toutes les conclusions, celle qui confirme la croyance traditionnelle catholique en la présence substantielle du Christ, est pour nous la plus importante. Le Christ a promis sa présence ininterrompue à l'Église. Sans doute, les fidèles s'unissent à lui par la foi et par le sacrement du baptême, principes d'une existence surnaturelle, qui est la vie elle-même de Jésus communiquée. Cette première présence s'établit par le contact spirituel de la puissance du Seigneur ressuscité. Mais il y a en plus la présence réelle et substantielle du Seigneur dans l'eucharistie, le sacrement par excellence, le sacrifice commémoratif de la passion, l'aliment des âmes pour la vie éternelle, la présence sans cesse continuée du Sauveur au milieu des fidèles.

On comprend tout de suite l'importance d'un tel rite et d'une telle croyance dans la liturgie et le crédo de l'Église. On saisit aussi la transcendance d'une doctrine qui impose à un degré si élevé la foi au surnaturel. « Cette parole est dure, et qui peut l'entendre ? » Sans doute, la raison doit s'incliner devant un mystère qu'elle est impuissante à dévoiler. « Mais que Dieu, qui a donné la vie au monde par son Fils, ne l'ait pas retiré tout à fait du monde, qu'il l'y rende présent, que cette chair qui l'a sauvé continue à le nourrir, cela paraît digne de sa bonté et une suite du dessein de l'Incarnation. C'est aussi le seul sens de l'Écriture, comme l'admettent aujourd'hui des incrédules, soucieux de pénétrer le sens propre des textes, sauf à en récuser l'autorité. » (1)

N'ayant pas à décrire les harmonies du dogme eucharistique, nous nous contentons de les avoir brièvement rappelées dans la forme sobre mais expressive, sous laquelle elles sont énoncées par Lagrange. Il nous aura suffi d'avoir montré que la foi catholique correspond au seul sens vrai de l'Écriture et que, d'un point de vue strictement historique, le Christ lui-même en est le seul auteur responsable. Par conséquent, cette autorité admise, le chrétien est celui qui croit au Christ, et dont la foi au Christ se manifeste par la croyance au mystère de sa présence réelle que réalise l'eucharistie.

(1) M.-J. LAGRANGE, *L'évangile de Jésus-Christ*, p. 224.

[illegible]

MATTH., XXVI, 26-29	MARC., XIV, 22-25	LUC., XXII, 15-20	I Cor., XI, 23b-25.
26. Ἐσθίοντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε· φάγετε· τοῦτο ἡμεῖς ποιοῦμεν ὑμεῖς.	22. Καὶ ἐσθίοντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτο ποιοῦμεν ὑμεῖς.	15. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς, ἐπιθυμία ἐπέθυμνησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν. 16. Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι μὴ φαγω αὐτό, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17. καὶ δεξιόμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτοὺς· 18. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.	23b. Ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο
24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν	19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·	24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν	24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν
25. τοῦτο ποιοῦμεν ὑμεῖς	25. τοῦτο ποιοῦμεν ὑμεῖς	25. τοῦτο ποιοῦμεν ὑμεῖς	25. τοῦτο ποιοῦμεν ὑμεῖς



TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS

N. B. — Nous n'avons fait entrer dans cette table, ni les auteurs anciens, ni les auteurs sacrés. — La table indique toutes les pages où un auteur est mentionné ; les chiffres gras renvoient aux endroits où les ouvrages sont utilisés pour la première fois et leur titre donné *in extenso*. — Nous exprimons notre gratitude à Monsieur l'Abbé Notenbaert, étudiant à la Faculté de théologie de Louvain, qui a bien voulu se charger de la confection de cet index onomastique.

- | | |
|---|--|
| <p>Abel, F.-M., 336.
 Achelis, H., 131, 133.
 Alfaric, P., 341.
 Allen, Th. W., 285.
 Allo, E.-B., 204, 206, 256, 271, 333-337.
 Amann, É., 130, 163, 164.
 Andersen, A., 6, 16, 27, 110, 179, 190, 191, 207, 211, 235, 333, 337, 338.
 Angus, S., 256.
 Anrich, G., 224, 256.
 Archambault, G., 283, 313, 315, 351.

 Bachmann, Ph., 208, 209, 210.
 Bailly, M. A., 190.
 Bandas, R., 195, 196.
 Bardenhewer, O., 130, 141, 163, 164, 168, 306.
 Bardy, G., 141.
 Bate, H. N., 101, 106.
 Batiffol, P., 2, 88, 101, 109, 110, 116, 127, 128-130, 132, 134, 135, 138, 143, 146, 160, 161, 164, 165, 173, 201, 204, 206, 208, 213, 217, 224, 228, 247, 354.
 Baudissin, W., 258.
 Bauer, W., 114, 148, 161, 178, 180, 185, 202, 209, 211, 232, 235, 237, 240, 336.</p> | <p>Baumgartner, E., 127, 129, 134, 137, 143, 146, 173.
 Baumstark, A., 51.
 Beer, G., 110, 116, 117, 148, 149, 151, 156.
 Behm, J., 180.
 Behn, F., 259, 308.
 Bekker, J., 279, 297, 298.
 Bentley, R., 272.
 Benz, K., 260, 310.
 Bernardakis, G. N., 263, 264, 266, 267, 276, 281, 297, 302.
 Berning, W., 101, 333.
 Bertholet, A., 256, 264, 267.
 Bertrams, H., 198.
 Bihlmeyer, K., 141, 189, 212, 222, 232.
 Bloch, J., 8.
 Boehlig, H., 256, 325.
 Bonnet, M., 163.
 Bornhäuser, K., 229.
 Boulanger, A., 280, 284, 294, 299.
 Bousset, W., 20, 256, 328, 349.
 Box, G. H., 110, 116.
 Bricout, J., 127, 130, 138, 143, 256.
 Brightman, F. E., 357.
 Brilioth, Y. — Hebert, A. G., 97, 248, 365-367, 371.
 Brillant, M., 259, 284.
 Brinktrine, J., 187, 204, 213.</p> |
|---|--|

- Brückner, M., **258**, 281.
 Brugsch, H., **266**.
 Burkitt, F. C., **101**, 104, **110**.
 Bussemaker, U. C., **272**.
 Cabrol, F., **129**, **168**.
 Cadbury, H. J., **105**.
 Cagin, P., **127**, 143.
 Calmes, Th., **110**, 112, 120, 224, 228, 238.
 Camerlynck, A., **192**.
 Casel, O., **52**, **53**, **54**, 55, **56**, 57, 190, 191, 354-357, 370.
 Cavallera, F., **227**.
 Cerfaux, L., **364**.
 Chantepie de la Saussaye, **256**, 264, 267.
 Chwolson, D., **110**, 112, 113, 122, 123.
 Clarke, W. K. Lowther, **97**.
 Clemen, C., **4**, 21, **27**, 28, 29, 41, 160, 256, 257, 333, 337.
 Condamin, A., **169**.
 Connolly, R. H., **130**, **132**.
 Coppens, J., **57**, **86**, **130**, **178**, 198, 210, 246, **250**, 258, 281, 282, 291, 296, 300, 302, 303, 306, 309, 322, 323, 367, **368**, **374**, 377, 381.
 Couchoud, P.-L., **341**.
 Coulange, L., **96**.
 Croiset, A., **297**.
 Croiset, M., **297**.
 Cumont, F., **256**, **257**, **260**, 262, 267, 278, 287, 291, 306-312, 314, 318, 319, 321, 322.
 Da Fonseca, L. G., **180**, 181, 182.
 D'Alès, A., **248**, **260**, 307.
 Dalman, G., **110**, 117, 118, 121, **126**, 148-152, 156, 169, 184.
 Darmsteter, J., **320**.
 De Backer, É., **270**.
 Debrunner, A., **136**, 171, 186, 192, 241, 336.
 De Caluwe, J., **259**, 284-287, 326.
 De Faye, E., **164**.
 De Grandmaison, L., **257**, **258**, 282, 326-331, 350.
 Deissmann, A., **180**, **197**.
 Deissner, K., **257**.
 De Jong, K. H. E., **257**, **262**, 270.
 Delafosse, H., **43**, 340.
 De Lagarde, A. P., **132**, **163**.
 De la Grasserie, R., **255**.
 De la Taille, M., **58**.
 Dennefeld, L., **183**.
 Déonna, W., **262**.
 Dibelius, F., 5, 180, 181.
 Dibelius, M., **262**, 270, 271.
 Dieterich, A., **23**, 25, 42, 169, 253, 257, 285, 287.
 Diès, A., **291**.
 Dietsch, H. R., **265**, 281.
 Dindorf, W., **274**, 290, **297**.
 Dobschutz, E. von, **236**.
 Doelger, F.-J., **54**, **288**.
 Dorsch, E., **59**, 213.
 Dressel, A., **280**.
 Drews, P., **127**, 341.
 Duchesne, L., **88**, 354.
 Durand, A., **227**.
 Ehwald, R., **297**.
 Eichhorn, A., **2**, **15**, 20, 29, 32, 34.
 Eisler, R., **5**, **8**, 9, 14, 15, 153, 184, **280**, 337.
 Erman, A., **264**.
 Ermoni, V., **127**, 138, 142.
 Farnell, L. R., **291**, 301.
 Feine, P., **2**, **22**, 41, 96, 185, 240, 327, 329, 374.
 Fendt, L., **161**.
 Ferris, T. E. S., **168**.
 Fillion, L. C., **17**.
 Foston, H.-M., **110**.
 Foucart, P., **259**, **280**, 284-286, 294.
 Fracassini, U., **257**, 285, 287, 291, 294, 296.
 Frazer, J. G., **253**, 255, **257**, 262-264, 266, 272, 291.
 Frey, J.-B., **328**.

- Frischkopf, B., 2, 6, 101, 110, 121, 127.
 Funk, F.-X., 127, 130, 132, 138, 139, 158, 159, 160, 232, 336, 354.
 Gardner, P., 40.
 Gavin, F., 250.
 Geiselmann, J., 56.
 Girard, J., 280.
 Goetz, K. G., 2, 4, 41, 96, 110, 179, 180, 190, 191, 213, 217, 355.
 Goguel, M., 2, 4, 16, 18, 22-24, 26, 30, 34, 36, 39, 40, 101, 103, 108, 110, 111, 127, 146, 207, 210, 211, 213, 216, 222, 223, 235, 252, 254, 255, 333, 340, 341, 342, 344, 351, 378, 380.
 Gruppe, O., 280.
 Graillot, H., 272, 277-280, 287.
 Grapin, E., 351.
 Greiff, A., 127, 141, 143-145, 209.
 Grenfell, B. P., 263.
 Gressmann, H., 25, 183, 257, 262, 265, 287, 288, 328.
 Grill, J., 291.
 Groton, W. M., 258.
 Haas, D. H., 254, 260.
 Haensler, B., 213, 214.
 Halm, C., 263, 271, 273, 275, 278, 279, 287, 289, 290, 303.
 Hamm, F., 148, 152.
 Hanssens, J. M., 127.
 Harnack, A., 3, 157, 158, 159-162, 164, 165, 168, 257, 315.
 Harrison, J. E., 257, 281, 291, 295, 301.
 Hartel, W., 164.
 Hauler, E., 131.
 Haupt, E., 4, 101.
 Heiler, F., 51.
 Heitmüller, W., 15, 16, 20, 21-25, 30, 32, 34-36, 39, 40, 42, 160, 235, 254.
 Helm, R., 269, 271.
 Hemmer, H., 141.
 Hempel, J., 180.
 Hennecke, E., 115, 131.
 Henry, V., 320.
 Hentze, C., 297.
 Hepding, H., 256, 272-280, 287-290.
 Herscher, R., 297.
 Hertlein, Fr. C., 273.
 Hoffmann, E., 273.
 Hoffmann, J., 5, 20, 32, 34, 35.
 Hoffmann, R. A., 101, 333.
 Holl, K., 161.
 Hollmann, G., 217.
 Holtzmann, O., 4, 36, 148, 150, 153, 213, 216, 219.
 Hopkins, E. Washburn, 320.
 Horner, G., 131.
 Huber, H. H., 27, 98, 101, 179, 181, 210, 223, 242.
 Huby, J., 242, 257, 345, 350, 352.
 Hunt, A. S., 263.
 Jacobitz, C., 273.
 Jacoby, A., 257.
 Jacquier, E., 31, 102, 134, 135, 136, 194, 213, 257, 340, 363, 381.
 Janssens, A., 247.
 Jeremias, A., 259.
 Jülicher A., 3, 6, 32, 158, 159, 160, 164, 179.
 Junker, H., 262, 266, 267.
 Kallenberg, H., 273, 281.
 Karge, P., 181.
 Kaufmann, D., 112.
 Keating, J. F., 127, 128, 129, 131, 132, 138.
 Keil, H., 272.
 Kennedy, H. A. A., 257.
 Kern, O., 256, 257, 259, 280, 285, 295, 298.
 Kirchner, J., 259.
 Kittel, G., 27, 337.
 Klausner, J., 110, 123.
 Klostermann, E., 101.
 Knopf, R., 141, 168, 209.
 Koerte, A., 259, 285.

- Koetschau, P., 283.
 Kraetschnaar, R., 181.
 Krüger, G., 168.
 Kukula, R. C., 146.
- Ladeuze, P., 2, 128, 138-143, 145.
 Lagrange, M.-J., 17, 21, 101, 102, 109, 110, 114, 117, 120, 121, 123, 126, 172, 177, 182, 191, 194, 225-227, 232, 234, 235, 239-241, 257, 259, 262, 263, 268, 269, 271, 272, 273-288, 290, 292, 294-296, 302, 303, 345-347, 350-352, 381, 384.
 Lake, Kirsopp, 30.
 Lambert, J. C., 110.
 Lamiroy, H., 58, 185, 204, 213, 217.
 Lange, O., 264, 267.
 Laurent, A., 141.
 Lebon, J., 131.
 Lebreton, J., 242.
 Leclercq, H., 128.
 Lehmann, E., 256, 264, 267.
 Leipoldt, J., 250, 258, 260, 281, 308, 310, 311.
 Leisegang, H., 257.
 Lemonnyer, A., 240, 373, 377.
 Lenormant, F., 281.
 Lepin, M., 225, 229, 238, 381.
 Lesêtre, H., 110.
 Lichtenstein, J., 123.
 Lietzmann, H., 41, 86, 87-96, 101-103, 110, 128, 131, 133, 142, 159, 160, 162, 163, 179, 184, 194, 202, 205, 210, 250, 253, 310, 353, 354, 356, 358, 376, 377.
 Lindblom, J., 257.
 Lindskog, Cl., 301.
 Lipsius, R. A., 163, 164.
 Lobeck, A., 256, 281, 283, 285.
 Lohmeyer, E., 181.
 Loisy, A., 2, 6, 15-18, 21, 23, 25, 26, 30, 34, 37, 38, 42, 101, 108, 110, 111, 114, 173, 176, 207, 213, 222, 223, 225, 228-230, 236, 240, 257, 260, 265-271, 277-279, 283-289, 291, 294-296, 299, 303, 306, 307, 310-313, 316, 319, 340, 343, 345, 347, 348, 377.
 Lorentz, R., 130.
 Loret, V., 266.
 Lortz, J., 130.
- Macchioro, V., 281.
 Magnien, V., 259.
 Maier, F., 135.
 Mallenberg, M., 266.
 Manganot, E., 110, 117, 250, 257, 345.
 Marmorstein, A., 377.
 Martène, E., 76.
 Marty, J., 126.
 Merk, A., 126.
 Merkel, R., 273, 288.
 Merrill, E. T., 273.
 Meunier, M., 293, 298.
 Modi, J. J., 320.
 Mommsen, Th., 277.
 Monceaux, P., 281, 292.
 Moore, G. Foot, 328.
 Moret, A., 262, 265, 267.
 Moulton, J. H., 334.
 Müller, Fr., S. 229.
- Nauck, A., 293, 295, 298, 301, 305, 310.
 Nestle, E., 101, 184.
 Noack, F., 259, 285.
 Nock, A. D., 273, 288, 355, 356, 357.
 Nötscher, Fr., 257.
 Norton, F. O., 181.
- Odeberg, H., 229.
 Oehler, F., 132, 307.
 Oesterley, W. O. E., 110, 116, 118, 128, 130.
 Oldenberg, H., 320.
 Oger, G., 141.
 Orlandos, A. K., 259.
- Pain J., 44, 51, 379.

- Patterson, L., **260**, 306, 310, 312, 319.
 Pautigny, L., **232**, 307, 314.
 Perdritzet, P., **281**, 292, 297, 298.
 Pettazzoni, P., **257**, 259, 262, 284, 285, 292, 306, 326.
 Pfeiderer, O., **20**, 26, **312**.
 Philips, Th., **223**, 378, 381.
 Picard, Ch., **259**, 284, 285.
 Pinard de la Boullaye, H., **330**, 331, 332.
 Prat, F., **180**, **195**, 213, 220, 327, 329, 331.
 Preuschen, E., **110**.
 Preuss, K. Th., **254**.

 Rademacher, R. **186**, 336.
 Rahmani, Ignatius Ephraem II, **132**.
 Rauschen, G., **59**, 213.
 Reifferscheid, A., **274**, 275, 278, 284, 285, 303.
 Reinach, S., **257**, 281, **302**.
 Reitzenstein R., **22**, **250**, 254, **257**.
 Resch, A., **111**, 112.
 Reuterskioeld, E., **292**, 301, 302.
 Réville, J., **111**, 179, 207, 211, 214, 216, 218, 223.
 Reymond, A., **292**.
 Rhode, E., **257**, 283, 292, 294, 305.
 Riggénbach, E., **181**, **216**.
 Rivière, J., **16**, **43**, 96, 348, 349.
 Robertson, I. M., **258**.
 Rohr, I., **217**.
 Rongy, H., **128**, 137.
 Ruch, C., **3**, 101, **186**, 187-189, 207, 211, 214, 217, 221, 231-233, 237, 238, 242, **258**, 284, 306, 333.

 Saltet, L., **43**.
 Salvatorelli, L., **17**.
 Schaumberger, J., **111**, 126.
 Scheiwiler, A., **158**, 159, 160, 162, 164, 167, 168.
 Schermann, Th., **168**, 169, 172.
 Schmid, L., **237**.
 Schmidt, C., **163**, **164**.
 Schmidt, K. L., **16**, 22, 108.
 Schmidt, T. **25**, 200.
 Schmitt, V., **227**.
 Schmitz, O., **181**, **197**, **214**, 376.
 Schneider, J., **258**, **259**, 281.
 Schneider, J., **258**, **259**, 281.
 Scheider, O., **272**.
 Schousboe, J., **96**.
 Schwartz, E., **263**.
 Schweitzer, A., **2**, **3**, **5**, **6**, 17, **19**, 21, 26, 41, 98, 197, 202, 340.
 Sikes, E. E., **285**.
 Sintenis, C., **272**.
 Smith, P., **15**, 21, 24, 30, 39, 252, 296.
 Soden, H. von, **98**, **101**, **218**, **288**.
 Soederblom, N., **254**.
 Spiro, Fr., **272**, 274, 299.
 Spitta, F., **5**, 7, 20, 31, 32, 101, 111, 115, 129, 211, 214, 217, **223**, 235.
 Staehlin, O., **161**, 167, 284, 285, 287, 294.
 Stahl, R., **341**.
 Strack, H. L.-Billerbeck, P., **111**, 112, 113, 115, 118, 121, 123, **148**, 149, 151, 169, **184**, **201**, 337, 377.
 Struckmann, A., **189**.
 Strykowski, J., **281**.
 Stülcken, A., **115**.

 Thomas, L., **128**, 135, 138, 139, 173.
 Tischendorf, C., **101**.
 Tixeront, J., **162**.
 Tobac, É., **183**, **195**, **223**, 228, 229, 231, 234, 235, 375.
 Toussaint, G., **27**.
 Toutain, J., **258**.
 Tricot, A., **31**, 325-327, 338, 360.
 Turchi, N., **256**, **258**, 259, 262-264, 266, 267, 269, 271, 281, 282, 284, 285, 292-299, 303, 306.

 Umberg, J.-B., **56**, **57**.

- Vaganay, L., 115.
 Van Crombrughe, C., 16, 101, 103, 109, 111, 143, 185, 186, 260, 262, 306, 319, 333, 337, 338, 349.
 Van Hoonacker, A., 375.
 Van Imschoot, P., 168, 170, 172, 206, 208.
 Viteau, J., 101, 103, 134.
 Vogel, Fr., 263, 274, 276, 282.
 Vogels, H. J., 101, 102, 103.
 Voigt, F. A., 281, 292, 297.
 Volker, K., 4, 22, 96, 128, 129, 131-134, 143, 146, 169, 258, 377.
 Voelter, D., 340.
 Vosté, J. M., 126.
 Vrede, W., 135.
 Waltzing, J. P., 129, 130.
 Weber, H. E., 98.
 Weincl, H., 4, 22, 24, 41, 201, 374.
 Weinreich, O., 257.
 Weiss, B., 102.
 Weiss, J., 15, 168, 199, 201, 209, 210, 337.
 Weizsaecker, C., 3, 27.
 Wendland, P., 258, 310.
 Werner, M., 345, 347, 350.
 Wessely, C., 169.
 Westcott, B. F. — Hort, F. J., 102.
 Wetter, G. P., 27, 46, 47-51, 71-86, 218, 365.
 Wiedemann, A., 254.
 Wieland, F., 59, 60-70, 205, 214, 215, 246, 364.
 Wikenhauser, A., 196, 197-199.
 Will, R., 86, 97.
 Wilpert, J., 168.
 Windisch, H., 215, 218, 219.
 Wobbermin, G., 354.
 Wrede, W., 24, 181.
 Wünsch, R., 277.
 Zapletal, V., 161.
 Zahn, Th., 2, 101, 103, 111, 120, 128, 129, 142, 158, 159, 160, 231, 382.
 Zimmern, H., 258.
-

Universitascatholica Lovaniensis

DISSERTATIONES AD GRADUM MAGISTRI IN FACULTATE THEOLOGICA
CONSEQUENDUM

SERIES PRIOR

1. A. KEMPENEERS. *De Romani Pontificis primatu eiusque attributis*, 1841.
2. H. J. FEYE. *De matrimoniis mixtis*, 1847.
3. C. DE BLIECK. *De unitate Ecclesiae catholicae*, 1847.
4. V. A. HOUWEN. *De parochorum statu*, 1848.
5. N. J. LAFORÊT. *De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae*, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. *De theophaniis sub Vetere Testamento*, 1851.
7. A. HEUSER. *De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimoniis soli Ecclesiae propria*, 1851.
8. F. J. JADOT. *Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina*, 1857.
9. TH. J. LAMY. *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica ; accedunt veteris ecclesiae syriacae monumenta duo ; Ioannis Telensis resolutiones nunc primum editae et latine redditae ; Iacobi Edesseni resolutiones canonicae syriacae cum versione latina*, 1859.
10. A. J. LIAGRE. *Interpretatio epistolae catholicae S. Iacobi*, 1860.
11. A. C. M. VAN GAMEREN. *De oratoriis publicis et privatis*, 1861.
12. E. H. J. REUSENS. *Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, P. M.*, 1862.
13. F. J. MOULART, *De sepultura et coemeteriis*, 1862.
14. L. HENRY. *De residentia beneficiatorum*, 1863.
15. C. M. DE ROBIANO. *De iure Ecclesiae in universitates studiorum*, 1864.
16. A. J. J. HAINE. *De hyperdulia eiusque fundamento*, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. *De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque*, 1865.
18. F. J. DEMARET. *De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica*, 1865.
19. J. B. ABBELOOS. *De vita et scriptis sancti Iacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, 1867.
20. A. VAN WEDDINGEN. *De miraculo deque eius in christiana demonstratione usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.

22. H. J. L. HERMES. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. POUAN. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. LAMBRECHT. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. MULLER. *De placito regio*, 1877.
26. J. THYS. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. FINK. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. WAFFELAERT. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L.-J. LESQUOY. *De regimine ecclesiastico iuxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. FORGET. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
magisterio commentarium theologicum, 1883.
32. J. E. HIZETTE. *Definitionis vaticanae de infallibili Romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. MANNENS. *Disquisitio in doctrinam S. Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. LUCAS. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. CAMBIER. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. CEULEMANS. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. CRETS. *De divina Bibiorum inspiratione*, 1886.
38. A. VAN HOONACKER. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. HEBBELYNCK. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. BAUDUIN. *De consuetudine in iure ecclesiastico*, 1888.
41. M. LECLER. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. MIERTS. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. AUGER. *De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J. B. CHABOT. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. SCHEYS. *De iure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. KNOCH. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. POËLS. *De historia sanctuarii arcae foederis*, 1897.
48. P. LADEUZÉ. *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. CAMERLYNCK. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. MICHIELS. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.
51. A. VAN HOVE. *Etude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège sous Erard de la Marck*, 1900.
52. G. VOISIN. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. COPPIETERS. *De historia textus Actuum Apostolorum*, 1902.
54. E. VAN ROEY. *De iusto auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. CLAEYS-BOUUAERT. *De canonica cleri seacularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA

1. C. VAN CROMBRUGGHE. *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.

2. TH. VAN OPPENRAAIJ. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
 3. É. TOBAC. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.
 4. J. LEBON. *Le Monophysisme sévérien*, 1909.
 5. G. KISSELSTEIN. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
 6. P. RICARD. *De satisfactione Christi*. In tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo », *dissertatio historico-dogmatica*, 1914.
 7. P. VAN CAUWENBERGH. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, 1914.
 8. H. LAMIROY. *De essentia ss. Missae sacrificii*, 1919.
 9. A. DE MEYER. *Les premières controverses Jansénistes en France (1640-1649)*, 1919.
 10. E. BROECKX. *Le catharisme*, 1916.
 11. R. KOERPERICH. *Les lois sur la mainmorte dans les Pays-Bas catholiques*, 1922.
 12. R. DRAGUET. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, 1924.
 13. R. G. BANDAS. *The Master-Idea of Saint-Paul's Epistles, or the Redemption*, 1925.
 14. J. BRYs. *De Dispensatione in Iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas usque ad medium saeculum decimum quartum*, 1925.
 15. J. COPPENS. *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne*, 1925.
 16. M. PIETTE. *La réaction wesléyenne dans l'évolution protestante*, 1925.
 17. A. TEETAERT. *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle*, 1926.
 18. P. GILLET. *La personnalité juridique en droit canonique*, 1927.
 19. A. VAN HOVE. *La doctrine du miracle chez saint Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, 1927.
 20. É. VOOSEN. *Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII*, 1927.
 21. A. CHARUE. *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament*, 1929.
 22. W. GOOSSENS. *Les origines de l'eucharistie, sacrement et sacrifice*, 1931.
-

Opus quod inscribitur : *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, auctore WERNER GOOSSENS, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, die 4^a Iunii, 1931.

† P. LADEUZE, Episc. Tiber.,
Rector Universitatis, delegatus.

UNIVERSITY OF CHICAGO
44 751 813

BX 2215 .G65	Goossens Les origines de l'Ench aristic...
~~AUG 11 '38~~ AUG 24 '38 DEC 20 '38	953888 William Roach Fellow
JAN 25 '38 FEB 15 '38	Buckley Burchart Fellow
JUL 29 '38 AUG 5 '38	Shepherd Fellow
SEP 4 '38 FEB 18 '38	J. Cheek Fellow

953888